في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي

دراسة لمقولتي العمل والملكية

محسن خليل

دار الرشيد للنشر

منشورات وزارة الثقافة والاعلام — الجمهورية العراقية

١٩٨٢

سلسة دراسات
(٣٢٣)

المحتويات

الصفحة

مقدمة الكتاب

بقلم : الأستاذ أحمد عباس صالح

فى الخمسة وعشرين سنة الماضية كثر الحديث فى الوطن العربى عن اعادة كتابة التاريخ . ومن السهل ادراك الدوافع لهذا الحديث ، فهو نفسه جزء من جنوح الأمة العربية للتحرير وللثورة الاجتماعية ، وكان من الطبيعى ان تفتش الأمة عن جذورها وان تتعرف على ذاتها وان تكتشف أيضا ـ من خلال استعراضها لسيرتها ـ اسباب النهوض واسباب الانكسار .

ودون ان تعطى الجماهير العربية فرصة من أى أحد وجدت نفسها مشغولة بمعارك عديدة حربية وسياسية وفكرية ، وكان على العرب ان يحاربوا وان يحلوا مشاكلهم الاجتماعية المؤلمة وان يتعلموا ايضا وفى نفس الوقت . ولعل حاجتهم الى التعلم كانت اكثر هذه الحاجات الحاحا لأنهم ـ وفى وقت سريع نسبيا ـ ادركوا ان كثيرا من المسلمات التى يتعاملون بها فى مجال الفكر اما خاطئة واما مزيفة عن قصد ، وفى بعض الأحيان اضطرت شرائح ثورية عربية ان تتبع طريق التجربة والخطأ .

ولم تكن هذه البداية من الصفر تقريبا ناتجة عن فراغ فكرى بل على العكس من ذلك كانت ناتجة عن التخمة الفكرية وعن تزاحم الايديولوجيات وعن صراعاتها .

كانت الليبرالية قد قطعت شوطا كبيرا فى التأثير على الفكر العربى وكذلك فعلت الماركسية كما أثر مفكرون ألمان كان فكرهم مسئولا عن نشوء النظم الشمولية الديكتاتورية فى اوروبا .

اما الاسلام فقد برز كفكر قومى له جاذبيته الخاصة باعتباره جوهر ثقافة الأمة ولكنه قدم ايضا من زوايا فكرية متعددة تتراوح بين درجات مختلفة من الجمود والتفتح .

وعلى الرغم من ان الفكر القومى العربى ليس حديثا تماما الا انه بدأ يشق طريقه مع حركة التحرر العربية وعندما قامت الثورات الأولى كان الفكر العربى القومى قد ارسى عدة أفكار أساسية واثار الانتباه الى المشاكل الفكرية التى على الثورة السياسية والاجتماعية ان تحلها .

وكان التاريخ العربى المكتوب - على كثرته ، او بسبب كثرته - لا يعطى الاجابات الشافية بل كان يزيد الباحث اضطرابا . وكانت اغلب الاسهامات الحديثة تريد تأكيد وجهة نظر انية على حساب زمان آخر وظروف اخرى ، وكان المطلوب هو جهد كبير للفحص والتأمل واستخلاص الحقائق ، وفى كل الوطن العربى تقريبا انطلق المفكرون فى اجتهادات عديدة تبحث عن منهج وعن الوقائع الصحيحة . وكانت فكرة اعادة كتابة التاريخ من الأفكار الملحة . ولم يكن المقصود باعادة كتابة التاريخ هو مجرد غربلة للركام التاريخى الكبير . بل امتلاك المعرفة بتاريخ الأمة امتلاكا صحيحا وكان هذا امرا ، على بساطته فى الظاهر ، يبدو شاقا جدا .

ومن الخطوات الناجحة نحو هذا الامتلاك بدء النظر الى العرب كأمة واحدة ذات خصائص معينة . وان هذه الخصائص لم تبدأ بظهور الاسلام نفسه بل ان الاسلام نزل على العرب اولا بسبب هذه الخصائص . واستطاع العرب ان ينشروا حضارة عظمى بقوة الاسلام وان يتوجهوا الى العالم برسالته الكونية . كان الفكر القومى العربى مسئولا عن هذا الاتجاه وبالتالى عن نشوء مرحلة جديدة فى النظر الى تاريخ عكس ما جرى عليه الوضع طوال القرون الماضية حيث كانت فترات ما قبل الاسلام مجهولة الى حد ما ومبعدة باعتبارها عصور ظلام قاحلة . واذا كانت هذه النظرة لها ما يبررها من وجهة النظر الدينية الا انها فى مجال البحث فى التاريخ العربى تؤدى بنا الى صعوبات كثيرة . والحق اننا نظلم مؤرخينا العرب القدامى اذا زعمنا انهم لم يعنوا بتاريخ العرب قبل الاسلام ، فهناك الكثير مما كتب عن العرب قبل ظهور الرسالة الاسلامية . ومن المعروف انه ما من كتاب فى التاريخ الاسلامى الا وقد بدأ بسلسلة من التاريخ المعتمد على الكتب المقدسة او على الشائع من الأقوال ولكن هذا لم يكن مقصودا به تاريخ العرب فقط بل تاريخ البشر جمعاء منذ آدم حتى ظهور الرسالة المحمدية ، وهذا امر منطقى بالنسبة لرسالة كونية مثل الاسلام .

ولكننا حين ننتقل الى مجال التاريخ ، والتاريخ العربى بشكل خاص . سوف نجد ان ما كتب فعلا لا يكاد يشكل تاريخا بالمعنى الصحيح . ولهذا فقد نشط عدد من الكتاب العرب الموسوعيين لسد هذه الثغرة ، وظهرت كتب اصبحت ذات شهرة واسعة مثل كتاب « تاريخ العرب » لفيليب حتى ، ومثل موسوعة « العرب قبل الاسلام » لجواد على ، الى جانب الكتابات التى كتبها المكتشفون الاوروبيون فى الجزيرة العربية وبعض الكتاب المحدثين .

ومع ذلك فان هناك الكثير من الجهد الذى ينبغى بذله حتى يصح القول بان المعلومات المتاحة عن التاريخ العربى فى هذه الفترة كافية لاعطاء صورة عن الحقيقة .

ولم تتوقف الاجتهادات عند هذا الحد ، فالمسألة ليست متعلقة بالعرب باعتبارهم عرقا فحسب ، بل ان الاسلام ـ وهو ثورة اجتماعية فى احد جوانبه ـ لن يفهم بشكل جيد دون دراسة مقدمات ظهوره ، وبصفة خاصة تلك البيئة التى ظهر فيها وانتشر منها .

وسوف نلاحظ بعد ذلك ان الدراسات التاريخية الجديدة لم تكن تتوقف عند هذه النقطة بل تخطتها الى العصور الاسلامية المختلفة واصبح هناك تيار عام يرمى الى التعرف على حقيقة المسيرة ككل . بالطبع لسنا فى حاجة الى البحث عن المبررات فهذا امر واضح كما انه ليس امرا خاصا بالعرب وحدهم . ان امتلاك المعرفة بحقيقة التاريخ شغل الكثير من الشعوب ، وخاصة فى العالم الثالث . كما ان هذه الرغبة فى الامتلاك تفصح عن قلق عقائدى لا يشمل العالم الثالث فحسب بل يشمل العالم جميعا ، اذ ان ما قدمته اكثر الايديولوجيات شيوعا لم يعد كافيا ولم يعد فى استطاعة احد ان يكف عن الرغبة فى معرفة الحقيقة بعيدا عن تفسيرها .

وعلى المستوى العربى ، بشكل خاص ، كان الموقف من التاريخ شيئا هاما ، ذلك ان الصدمة الأولى مع اوروبا الحديثة احدثت صدعا فى المجتمعات العربية . فقد كشف اللقاء العربى بأوروبا عن مدى تدهور المناهج التى كان يستعملها العرب فى عصور التدهور التي سبقت الغزوة الأوروبية للوطن العربى ، كما وضع العرب فى موقف دفاعى من الناحية الفكرية . وكان الفكر الاسلامي هو القوة التى لجأ اليها العرب للدفاع وللمحافظة على التوازن .

على انه من الناحية الأخرى بدأت حركة التحديث تتخلى عن القلاع القديمة جميعا ، بل وتنفر منها وتتجه مباشرة الى تلك الأدوات الحديثة التى تستعمل للتوصل الى المعرفة ، والتى كانت جميع المظاهر تؤكد صحتها اذ استطاعت اوروبا ان تكون بها فى موقع القوة والتقدم .

كان رد الفعل هذا مؤولا عن الانجازات العديدة التى تمت فى تيارى الاصالة والحداثة ، حيث قدم كل من التيارين نظرته فى الاصلاح مع كل ما يمكن توقعه من اختلاف فى درجات التصور لكل تيار . ولا يستطيع احد الزعم بان هذه المرحلة قد انتهت ، ولكننا نستطيع القول بان عنف الصدمة قد هدأ ، وان العرب بدأوا ينظرون الى الأمور بطريقة ابعد من ردود الفعل . لقد اخذ تيار الحداثة مداه ، مارا بجميع الدرجات من الليبرالية الى الماركسية ، وكذلك اخذ تيار الأصالة مداه ، من اقصى درجات الجمود الى اوسع درجات التفتح . ولم تعد المسألة بالبساطة التى كانت عليها ، اذ ترتب على حركة الثورة العربية استقلال سياسى أنشأ مسئوليات مباشرة ، كما فجر الصراع الاجتماعى واصبحت المعرفة ليست رد فعل دفاعى كما حدث فى تيار الاصالة وفى تيار الحداثة ، بل خطة شديدة الأهمية يقوم بها البناء ، وهكذا امكن النظر الى الأفكار والنظم بعين جديدة ، عين الفحص والتأمل والنقد .

ولعل الدعوة الى اعادة كتابة التاريخ احدى النتائج الهامة لهذا الموقف .

والكتاب الذى بين ايدينا ليس كتابا فى التاريخ ، ومع ذلك فانه يثير مشكلة التاريخ العربى اثارة قوية . فهو فى تعامله مع التاريخ الاقتصادى العربى يدخل فى صميم التاريخ ، كما انه فى تعامله مع نظرية العمل وملكية الأرض الاسلامية يعالج موضوعا صار جزءا من التاريخ الثقافى للعرب . والكتاب بشكل عام يعيد ترتيب معطيات ثقافية عربية حدثت فى زمن معين وفقا لمنهج حديث بالاستفادة من كل ما انجزه زمننا من ادوات بحث وطرق استدلال . وقد يبدو غريبا ان يناقش الكتاب فى جزئه الأول « الملامح العامة للاقتصاد العربى قبل الاسلام » ثم ينتقل بشكل مباشر الى مسألة فقهية هى مفهوم مقولة او نظرية العمل وملكية الأرض .

والكتاب يعتذر عن هذا في اول سطر ، ويرى ان هناك صلة بين التاريخ الاقتصادي والفكر الاقتصادي العربيين ، وهذا صحيح بغير شك ، ولكن الجزء

الثانى ليس معالجة اقتصادية فحسب بل معالجة قانونية وفقهية ايضا . ولعل نصيبها من الفقه اكثر من نصيبها الاقتصادى .

على ان هذا كله يصبح مفهوما اذ لاحظنا ان الكتاب انجاز من انجازات مرحلتنا المعاصرة لاعادة النظر في التاريخ بمعناه الواسع . تاريخ الاقتصاد وتاريخ الفكر الاقتصادي وتاريخ الفكر التشريعى .

والكتاب لا يفعل هذا فحسب ، بل هو يريد ان يصل مباشرة الى فكرة هامة ، وهي ان الثقافة العربية قدمت حلولا هامة في كثير من القضايا . وهو بهذا يقول بجدوى النظر في التراث ، ليس فقط من اجل معرفة صميمية لكن من اجل اكتشاف الحلول الصحيحة التي ابدعها التراث وقابليتها لتطويع الفكر العربى المعاصر .

ويرد الكتاب على مقولتين اساسيتين طرحهما الفكر الاشتراكى الماركسى . ولم يجدا صدى طيبا عند العرب ، الأولى تصنيف المجتمعات العربية في اطار نمط الانتاج الآسيوي والثانية حول نظرية القيمة والاركان التى تقوم عليها هذه النظرية ، بما في ذلك تملك الأرض او مشاعيتها .

ويلاحظ الباحثون العرب منذ فترة غير قصيرة ان ما ورد بشأن نمط الانتاج الآسيوي في الكتابات الماركسية ليس مقنعا تماما ، ليس لأن هذا الوصف يخرج المجتمعات العربية من التاريخ ، بل لأن ما ورد بشأنه غامض غموضا شديدا فضلا عن افتقاده للنظر العلمى الصحيح . ومهما يكن الرأى في هذه القضية فانه من الصعب حقا ان يكون التاريخ الكوني منوطا بالتاريخ الغربى وحده بدءا من المشاعات الأولى الى الامبراطورية الرومانية الى الاقطاع الأوروبى ثم الرأسمالية الحديثة .

وقد وجد الكثير من انصاف المفكرين الأوروبيين فرصة لكى يؤكدوا على فكرة عرقية ، وهي ان تاريخ العالم هو تاريخ اوروبا ، وان الحلقات التاريخية ، كما حددها ماركس وبين عوامل تدرجها وتواصلها ، ليست منطبقة على الحضارات الأخرى . وفي بعض الكتابات يأتي وصف للمجتمعات غير الأوروبية على انها خارج اطار التاريخ .

من المؤكد ان هذه النظرة لا يمكن ان تكون علمية لأنها تناقض حقيقة التاريخ الانساني بشكل عام .

ولا أعلم على وجه التحديد ما اذا كانت هناك محاولات اخرى غير الكتاب الذي بين ايدينا للنظر في طبيعة النظم الاقتصادية في المجتمعات العربية ، وان كانت هناك دراسات لها وزنها قام بها الدكتور صالح احمد العلي في بغداد والدكتور عبد الحي شعبان في جامعة اكستر البريطانية . ومع ان هذه الدراسات ، ومثلها مثل الكتاب ، الذي بين ايدينا ، لم تتعرض مطلقا لمقولة نمط الانتاج ولا لنظرية الحلقات التاريخية الا انها كانت ، من حيث او لا تقصد ، تكشف عن الكثير من السمات الهامة للنظم الاقتصادية المتطورة في المجتمعات العربية بما في ذلك حالات الأقطاع الزراعي .

ويبدو ان الفكر العربي الحديث قد تجاوز التفكير الانفعالي كما تجاوز مرحلة الشك في الذات بكل ما فيها من توترات . ولهذا ظهرت كتابات هادئة تعالج موضوعات الثقافة بما تستحقه من موضوعية وحياد .

والكتاب الذي بين ايدينا اجتهد اجتهادا كبيرا في ان يكون تعبيرا عن هذا التجاوز سواء من حيث تضخيم الذات العربية او من حيث الشك فيها .

ومع ذلك فانه لم يكن مقنعا تماما في بعض الجوانب ، فتعريف العرب مثلا جاء قلقا . فهو مرة يضيف الى العرب كل الحضارات التي نشأت في وادي الرافدين وفي شمال الجزيرة ، ثم اذا به لا يحدثنا الا عن الجزيرة وكأنه يريد القول « بانه حتى اذا سلمنا جدلا بانه لا يوجد عرب الا في الجزيرة فان النظام الاقتصادي فيها كان نظاما متطورا » ، ولا بأس في هذا . فموضوع الكتاب ليس هو دراسة في الجنس العربي وأماكن تواجده انما هو في دراسة النظم الاقتصادية في المواقع التي ظهر فيها الاسلام .

ولهذا كان التركيز شديدا على المدن الثلاثة الشهيرة مكة والطائف والمدينة .

على ان القارىء سوف يلاحظ الجهد الذى بذله المؤلف كي يظل فى اطار العلم وموضوعيته . ومن الصعب على الكتاب العرب فى هذه المرحلة التخلص من الميل الى تأكيد الذات العربية عن طريق ابراز اصول الحضارة العربية والدفاع عنها ، فالحق ان كل النهضات الحديثة والنهضة الأوروبية ، فى مقدمة ذلك ، كانت رومانسية وانفعالية فى بدايتها ، ولكن النهضة العربية الحديثة مطالبة ، على الرغم من كل الظروف المحيطة ، بان تكون علمية خالصة ، وان تكون قادرة على المواجهة الجريئة لذاتها .

وسيلاحظ القارىء ان هذا الكتاب كان واعيا بهذا الميل متنبها له ، فحاول ان يسوق جميع البراهين الهامة الدالة على صحة الرأى الذى اتجه اليه .

واغلب الظن ان الكتاب يعتبر رائدا فى محاولة استخلاص النظام الاقتصادى فى المدن العربية فى الجزيرة وهو اشبه بمن يجمع اجزاء الصور المتناثرة ويربط بعضها بالبعض الآخر حتى تتضح الصورة كاملة فى النهاية .

ولم يدع الكتاب ، مع ذلك ، انه وضع آخر لمسة في تحديد معالم الصورة ، لكنه بكل تأكيد فتح الباب فى مجال دراسة التاريخ الاقتصادي العربي قبيل الاسلام .

وينتقل الكتاب الى الفكر الاقتصادى فى الاسلام ويركز على مقولتين أساسيتين هما : مفهوم العمل فى الاسلام ونمط ملكية الأرض .

وقد عالج المؤلف في المقولة الأولى كل جوانبها ، عالجها من الناحية الاجتماعية وعالجها من الناحية الاقتصادية ، وخاض بصفة خاصة معركة نظرية شاقة حول نظرية القيمة مستندا الى النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ومحللا العمل من جوانبه الانسانية والاخلاقية ومن جوانبه الاقتصادية . ومن المؤكد ان النتائج التي توصل اليها تعتبر اضافة في الفكر الاقتصادى المعاصر .

وسوف يلاحظ القارىء ان المؤلف يقدم بصراحة تامة وجهة نظر جديدة في نظرية القيمة تختلف عن المدارس الاقتصادية المعاصرة ، سواء في الفكر الاشتراكي او في الفكر الرأسمالي ، الأمر الذي ينسجم تماما مع الميل العام لدى مفكري الثورة العربية الذين يطمحون الى ايديولوجية جديدة ويعتقدون ان مقوماتها قائمة في تراثهم الفكري العربي .

اما القسم الثاني من هذا البحث ، وهو نمط ملكية الأرض في الاسلام ، فقد عالجه المؤلف من زاوية فقهية خالصة . وقد تتبع انماط الملكية مفتشا عن احكامها الفقهية في الشريعة الاسلامية بدءا من عهد الرسول والخلفاء الراشدين الى ظهور الفقهاء العظام لكي يعطينا ، بشكل محدد ، وجهة النظر العربية في مفهوم ملكية الأرض .

والحق ان الكتاب ، بهذه الصورة ، توغل فى عدة اختصاصات . فقد كان عليه ان يكون ملما الماما كافيا بالتاريخ العربى عامة ، وان يبذل الجهد اللازم ليتعرف على النظام الاقتصادى للعرب قبيل الاسلام ، كما كان عليه ان يكون على بينة بموضوعات

علم الاقتصاد، وان يمتلك القدرة العلمية على معالجة موضوع شديد التعقيد، مثل « موضوع القيمة » في جوانبه المختلفة، وهو امر ليس باليسير . وكان عليه أخيرا ان يحيط بأصول الفقه الاسلامي حتى يتسنى له استخراج الحكم القطعي والمقنع في مسألة نمط ملكية الأرض .

وقارىء الكتاب سوف يرى ان المؤلف لم يتوان عن بذل الجهد اللازم لكي يبحث هذه الموضوعات، وسوف يرى ان الاجتهادات التى توصل اليها تستحق العناء الذى بذل من اجل الوصول اليها .

ولعلنا بذلك نستطيع القول بان هذا الكتاب يعتبر واحدا من الاسهامات التي يقوم بها المفكرون العرب من اجل امتلاك مفهوم نظرى له خصائصه المستقلة لمعالجة قضايا الثورة العربية من زواياها المختلفة .

وقد يرى المراقب الخارجى ان هذا الاتجاه نحو خلق نظرية عربية، او دعنا نقول اديولوجية عربية، هو امر خارق او جهد زائد، ولكن المجتمع العربى ما كان يتجه هذا الاتجاه الا اذا كان يعانى من قلة الاجابات المتاحة على الأسئلة التي يفرضها الواقع . وليس الغليان الفكرى الذى يعانيه الفكر العربى الثورى مظهرا من مظاهر الرغبة فى الاستقلال، او انعكاسا لحركة الثورة العربية السياسية وعدم انحيازها لأحد المعسكرين، بل هو فى الحقيقة معاناة شاقة تفرض نفسها من قلب الواقع العربى، ومن طبيعة المشاكل التى تواجهها الثورة العربية ويفرضها الواقع الاجتماعى .

بل ان الأمر قد يكون اشمل من ذلك، فالثورة العربية تنطلق من تراث فكرى شديد الثراء، ومن تجربة حضارية قادت العالم قرونا عديدة ومازالت توحي بقدرتها على تقديم رؤية جديدة للعالم .

ان الفكر العالمى يكاد يكون انهى التعلق المباشر بعقائدية محكمة ومحددة، والكثير من الدراسات الحديثة اصبحت تركز على الارتباط بين الفكر النظرى والواقع الاجتماعي - التاريخي والثقافي الذي صدر عنه، وتكاد ترى ان ثقافة اي مجتمع لها خصائصها المميزة التي تنفرد بها . وبالتالى لا تصح تعميمها بشكل مطلق وهى - من هذه الناحية - بناء متكامل مستقل له ثوابته ومتغيراته وعلاماته الفارقة .

ولعل هذا هو السبب في ميل العرب لاعادة اكتشاف وتركيب مفهومهم النظري لثقافتهم وحضارتهم ولحركتهم العامة في العصر الحديث .

والمتعة التي يحققها هذا الكتاب هي انه يثير كل هذا ، ويدفع الى تفكير طويل .

تقديم

يتناول البحث موضوعين رئيسيين في التاريخ والفكر الاقتصادي العربي :

الأول : ـ ملامح الاقتصاد العربي في عصر ما قبل الاسلام . ـ

والثاني : ـ مقولتي العمل وملكية الأرض في مفهوم الاسلام .

ويكتسب هذان الموضوعان اهميتهما ليس فقط من خلال كونهما يسلطان الضوء على بعض مفردات التاريخ العربي والتراث الفكري العربي ، وإنما بالاضافة إلى ذلك ، لكونهما يشكلان الأساس الموضوعي للعديد من الأحكام والآراء النظرية المعاصرة (ذات الطابع السياسي المذهبي) في دراستها للتاريخ العربي والفكر العربي التراثي في مختلف الميادين .

ويهمني في هذه المقدمة أن اشير إلى بعض الملاحظات التي ارى من الضروري التنويه عنها ، تجنباً لأي سوء فهم قد يحصل لمقاصد البحث وأغراضه ، ودفعاً لتساؤلات يمكن أن يثيرها البحث لدى القارىء دون أن يكون موضوعها من اهتمامات البحث وأهم الملاحظات : ـ

(١) اعتمدت في دراسة الملامح العامة للاقتصاد العربي قبيل الاسلام ، على الوقائع الاقتصادية المتناثرة في بطون بعض المراجع والمصادر التاريخية القديمة ، وفي الحالات التي استعنت فيها بالدراسات الحديثة ، اقتصرت اقتباساتي منها ، على نقل الوقائع الاقتصادية التي تضمنتها تلك المصادر ، أما

اقتباس وجهات النظر التحليلية والتفسيرية ، فقد كانت نادرة ، وحيثما اخذتها من مصدر اشير اليها في سياق البحث ، وكانت اهم الدراسات الحديثة التي اعتمدت عليها بشكل اساسي كتاب الدكتور جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، لأنه جمع بين اجزائه العشرة موسوعة من المعلومات التفصيلية حول مختلف جوانب الحياة العربية قبل الاسلام .

وبالتعامل مع الوقائع الاقتصادية التي امكنني الوقوف عليها ، حاولت تحليل واقع الاقتصاد العربي في عصر ما قبل الاسلام ، مستعيناً بمعطيات العلم الاقتصادي المعاصر ، دون الاستعانة بالمذهبية الاقتصادية ، وربما هذا المنهج يشكل ميزة البحث في هذا الباب ، فقد وجدت أن معظم الدراسات التي تناولت موضوع الاقتصاد العربي في هذا العصر ، إما أنها منطلقة من مذهبية اقتصادية ماركسية ، فتحاول لهذا السبب أن تقر وتفسر وتحلل الوقائع الاقتصادية بما ينسجم ومذهبيتها ، ومن ثم تخرج بتعميات لا تطابق واقع الحال ، واما أنها تنطلق من مذهبية غربية ليبرالية ، تحاول تصوير الاقتصاد العربي قبل الاسلام ، على أنه إقتصاد بدائي يعاني من آثار الجفاف والتصحر ويتركز حول الدور التجاري الدولي الوسيط لتفسر في النتيجة الاسلام على أنه استجابة لضيق العرب بالجفاف والصحراء وحاجتهم إلى الاندفاع خارج حدود الجزيرة . .

ولقد حاولت تجنب هذين المنهجين في دراسة الاقتصاد العربي لعصر ما قبل الاسلام وبذلت جهدي في أن تكون الأحكام والاستنتاجات التي توصلت اليها معبرة عن الواقع قدر الامكان دون أن يصاغ ذلك الواقع في اطار تصور نظري مسبق ، وليمكن فيما بعد ، ومن خلال دراسات اكثر تفصيلاً وتخصصاً ، الكشف عن طبيعة النظام الاقتصادي الذي كان سائداً في تلك الفترة ، والقوى الاجتماعية الفاعلة فيه ، ولقد قادني هذا المنهج إلى استنتاج ، اجده جديراً بأن ينظر اليه من قبل المتخصصين نظرة جادة ، مع يقيني ، بأنه يحتاج إلى تعزيز من مصادر تاريخية اكثر ، كيما يمكن القطع بصحته . . وهو أن درجة التطور الاقتصادي قبل الاسلام

بلغت مستوى عالياً ، تمثل باعتماده الملكية الخاصة في النشاطات الرئيسية وبظاهرة التنقيد لمختلف الفعاليات الاقتصادية مما يشير إلى عدم دقة المفاهيم الشائعة حول طبيعة النظام الاجتماعي في تلك الفترة والذي يوصف بأنه نظام قبلي ، حيث تكاد اغلب الدراسات التي تناولت تلك الفترة تجمع على أن النظام الاجتماعي العربي كان نظاماً قبلياً ، وإن العلاقات التي تحكم افراده علاقات قبلية ، وبنت في ضوء هذا الرأي ، احكاماً حول طبيعة تلك المرحلة ، وعلاقتها بالمراحل السابقة واللاحقة ، واعتبرت الصفة القبلية للنظام ، ظاهرة عامة وتعبر عن مستوى تطور المجتمع العربي آنذاك . .

وقد وجدت في بعض الوقائع الاقتصادية ما يشجع (على الأقل) على الدعوة لاعادة النظر في دراسة (طبيعة النظام القبلي) الذي كان سائداً في الجزيرة ، وتحديد ما إذا كان ذلك النظام من نوع الظاهرة العامة التي تعبر عن الدرجة التي بلغها المجتمع في التطور ، أم أنها ظاهرة خاصة ، برزت بعض عناصرها في بعض الأماكن ، لأسباب طارئة اشير إلى بعضها في سياق البحث . .

(٢) في البابين الثاني والثالث اللذين تناولا مقولتي العمل وملكية الأرض في مفهوم الاسلام ، اعتمدت بالنسبة لمقولة العمل على القرآن والسنة وكتب الفقه وحاولت استخلاص النظرة القرآنية العامة والمباديء التي تستند اليها ، كمدخل لاستخلاص المفهوم الاسلامي حول العمل والقيمة ، واعتمدت في استخلاص دلالات الآيات على التفاسير الرئيسية المعروفة ، في حين عرضت مفهوم العمل وعلاقته بالقيمة والسعر وحقوق الملكية في ضوء الأحكام الفقهية أما بالنسبة لملكية الأرض فقد اعتمدت على الكتب الفقهية وما حوته المراجع التاريخية من معلومات حول سيرة الرسول وبعض الخلفاء بشأن تحديد الموقف عن الأرض .

وفي كلا البابين ،لم اتعامل مع النصوص والأحكام ،من منطلق البحث

الديني ، لقد نظرت إلى تلك المصادر باعتبارها من عناصر التراث الفكري العربي الاسلامي المهمة ، وعلى هذا الأساس تعاملت مع أحكامها ، فلم أتعقب مثلاً اختلاف المذاهب أو اتفاقها بشأن مسألة معينة ، لأن مثل هذا الاهتمام يخرج عن اختصاص البحث ، الذي يحاول أن ينظر إلى تلك المصادر كمنابع ثرة لفكر اقتصادي ذي مسحة دينية ، فحاولت استخلاص الأفكار الاقتصادية بشأن العمل وملكية الأرض ، من أحكام ذلك الفكر الفذ .

وقد حاولت في باب العمل الكشف عن المفهوم الاسلامي للعمل وعلاقته بتكوين القيمة التبادلية ، والحقوق التي يكتسبها العمل في السلعة المنتجة ، وخلصت إلى استنتاجات تشكل هي جوهر هذا الباب .

أما فيما يتعلق بملكية الأرض فقد وجدت في المصادر التاريخية وكتب الفقة ، أن تحديد نمط الملكية استند إلى اعتبارات سياسية تتعلق بظروف نشر الاسلام وموازين القوى بين المسلمين وخصومهم ، فاستبعدت أن تكون الأحكام المبنية في ضوء تلك الظروف هي المعبرة عن موقف الاسلام المبدئي ، واعتبرتها مواقف سياسية ، وجهدت لاستخلاص الموقف المبدئي من خلال اعادة تحليل الأحكام الفقهية وسيرة الرسول والخلفاء .

الباب الأول

الملامح العامة
للاقتصاد العربي قبل الاسلام

تمهيد :

الجغرافية . . . والحضارة

ما من شك أن الجفاف والتصحر ، هما الصفة البارزة في جغرافية الجزيرة العربية ، وان قسما واسعا منها عبارة عن صحارى تفتقر الى الأمطار المنتظمة ومصادر المياده الدائمة ، وان ذلك قد أثر تأثيرا واضحا على توزيع السكان بين مختلف انحائها ، وعلى نمط حياتهم وطرائق تحصيل معاشهم ، ولكن الثابت أيضا والذي تؤكده المصادر التاريخية ان هذا الجزء من العالم (أي الجزيرة العربية)[1] . قد شهد مقدرة الانسان العربي على بناء حضارات مزدهرة في مناطق

---

(١) تجدر الاشارة الى ان مصطلح الجزيرة العربية في المصادر التاريخية القديمة ، كما في عدد من الدراسات التاريخية الحديثة ، يشمل سوريا الطبيعية وبلاد ما بين النهرين ، ويذكر د . احمد سوسة ان وادي الرافدين كان امتدادا طبيعيا لجزيرة العرب بل كان جزءا لا يتجزأ منها ، ويضيف ان من الأمثال المعروفة في بادية العراق والدالة على هذه الحقيقة قولهم « نجد أم ، والعراق داية » .
سوسة ، د . احمد ـ حضارة العرب ومراحل تطورها عبر العصور ص ٨٤ ـ ٩٣ بغداد ـ منشورات وزارة الاعلام ـ السلسلة الاعلامية رقم (٧٩)ـ ط١ ١٩٧٩ وقد ورد تأكيد هذا المعنى في اكثر من مرجع تاريخي . ففي سنن ابي داود حددت جزيرة العرب بأنها ما بين الوادي الى أقصى اليمن الى تخوم العراق الى البحر « سنن أبي داود ١٤٨/٢ ـ سليمان بن الاشعث بن اسحاق الأزدي السجستاني ـ تعليق الشيخ احمد سعد علي ـ مكتبة ومطبعة البابي الحلبي واولاده مصر ـ ١٩٥٢ .
وفي الخراج لابي يوسف ذكر « ان الجزيرة كانت قبل الاسلام طائفة منها للروم وطائفة لفارس ، ولكل فيها في يده منها جند وعمال ، فكانت رأس العين فما دونها الى الفرات للروم ، ونصيبين وما وراءها الى دجلة لفارس ، وكان سهل ماردين ودارا الى سنجار والى البرية لفارس ، وجبل ماردين ودارا وطور عبدين للروم » ابو يوسف يعقوب ابن ابراهيم ـ الخراج ـ ص ٣٩ . ط٢ ـ ١٣٥٢ هـ القاهرة ـ المطبعة السلفية .

عديلة منه منذ أقدم العصور[1] ، وأقام ممالك ودولا كان لها شأنها الكبير استمر بعضها حتى القرن الخامس الميلادي[2] ، بل ان تاريخ تطور هذا الجزء من العالم يقدم الدليل القاطع على تميز الانسان العربي بميزة ، غالبا ما افتقر اليها انسان الحضارات القديمة الأخرى ، ألا وهي القدرة على تجديد الحضارة العربية وبعثها كلما ألمت بها عوامل الضعف والانحلال ، فلا نكاد نرى ذبول الحضارة وانحطاطها في مكان منه ، ألا وقد بدت بوادر نهضة جديدة في مكان آخر ، فكان تاريخه سلسلة متقطعة ولكنها مستمرة ودائمة ، من الانبعاث بعد كل كبوة يقع فيها ، ويكاد الوطن العربي ، يعتبر المنطقة الوحيدة في العالم ، التي شهدت عدة مراحل حضارية متعاقبة ، بخلاف مناطق الحضارات القديمة الأخرى ، كاليونان والصين والهند ، أعطت نتاجها الحضاري مرة واحدة ، وتوقفت ، بينما تجدد العطاء الحضاري للوطن العربي عدة مرات ، وفي كل مرة ، كان يقدم للعالم ثمرة ابداع

وذكر ايضا في الاختيار « ان ارض العرب هي ما بين العذيب الى اقصى حجر باليمن بمهرة الى حد الشام ، والسواد ارض خراج ، وهي ما بين العذيب الى عقبة حلوان ، ومن العلث او الثعلبية الى عبادان » الموصلي الحنفي عبد الله بن محمود بن مودود ـ الاختيار لتعليل المختار ـ ٤/ ١٤٢ تعليق الشيخ محمود أبو رقيقه ـ بيروت ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ ط٣ ـ ١٩٧٥ .

(١) كون سكان الجزيرة في العصر الجليدي الأخير الذي دام أكثر من عشرين ألف سنة ، حضارة قديمة تعتمد على الرعي والزراعة الا إننا لا نعلم الا الشيء القليل عنها لأن عصر الكتابة لم يكن قد ظهر بعد ، لذلك فان معلوماتنا القليلة عنها مستقاة من الأدوات التي تركوها على الأرض » .
ـ سوسة ، المصدر السابق ـ ص ٧٩ .

(٢) كممالك معين (١٣٠٠ق . م) وقتبان واوسان ، وسبأ (٨٠٠ ق . م ـ ١١٥ ق . م) وحضرموت (١١٥ ق . م ـ ٣٠٠ م) وحمير (١١٥ ق . م ـ ٥٢٥ م) والصفويين ، ودولة الحضر والحيرة والغساسنة في الشام .
ـ علي ، د ، جواد ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ـ انظر تفاصيل وافية حول الممالك العربية الجنوبية ص ج٤/ ٧٩ ، ١٢٩ ، ١٧١ ، ٢٥٨ ، ٥١٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٠ ، ٦١١ ، ـ ط١/ ١٩٦٩ .
ـ سوسة ، ص ١٩٢ ـ ٢١٢
ـ سالم ، د . عبد العزيز ـ تاريخ العرب في عصر الجاهلية ص ١٠٣ ، ١١٩ ، ١٢٥ ، ١٢٩ ، ١٣٣ ، ١٤٠ ط١/ ١٩٧١ .

الانسان العربي في تفاعله مع بيئته ، ويذكر في هذا الصدد ان « أولى الحضارات العربية كانت تلك التي عثر على بعض اثارها في الجزيرة والتي تعود الى العصر الجليدي الأخير ، اما المرحلة الثانية من الحضارة العربية فهي تلك التي نشأت في وادي الرافدين واقامت أربع امبراطوريات متتالية : الاكدية والبابلية والأشورية والكلدانية والارامية .

وأما المرحلة الثالثة ، فتشمل الحضارات التي أقامتها ممالك اليمن والشمال ، ثم أعقبتها المرحلة الرابعة والتي تمثلت بالحضارة العربية الاسلامية[1] » وتبدأ الان بوادر نهضة حضارية خامسة جديدة . . .

إن الدلالة الجوهرية التي تقدمها الحضارات التي أنتجها الانسان العربي في الجزيرة العربية ، تؤكد على أمرين اثنين لا يجوز اغفالهما لدى أية محاولة لفهم الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في الجزيرة العربية قبل الاسلام .

أولهما : ان بلادا أنجبت أولى الحضارات الانسانية العظيمة ، وجددت عطاءها الحضاري أكثر من مرة ، لا يمكنها أن تكون مجرد صحراء لا يتوفر في تكوينها الجيولوجي والجغرافي ، العناصر الطبيعية الضرورية لانتاج الحضارة ، وإنما لا بد وان توافرت لها الشروط المادية الطبيعية لكل حضارة ، وإن تلك الشروط لم تكن بأية حال مجرد تلك المناطق القليلة في اليمن والحجاز التي وجدت فيها المياه ، وكانت صالحة للزراعة والاستقرار بقدر ما كانت تلك الشروط تعم أغلب أنحاء الجزيرة ، ربما باستثناء صحارى النفوذ في الشمال والأحقاف في الجنوب .

وثانيهما : ان التطور الاجتماعي والاقتصادي ، والانتاج الحضاري عموما ليس وليد عوامل الصدفة ، كما انه ليس تعبيرا عن عبقرية يحتكرها شعب ويحرم منها اخر ، بل هو حصيلة صراع واع للانسان مع الطبيعة ولكيفية تفاعله مع البيئة المحيطة ، ولمثابرته واصراره على تحقيق المزيد من السيطرة على الطبيعة وعلى نفسه .

---

(١) سوسه ، المصدر السابق ، ١٣١ وما بعدها ، ١٩٢ وما بعدها .

هذان الأمران تؤكدهما المعلومات التي تزدحم فيها مراجع التاريخ وتعبر عنها الاكتشافات الأثرية . وكثيرا ما يقف المرء مندهشا ازاء أسماء الأماكن التي تذكرها المراجع التاريخية ، على انها كانت يوما ما موطنا للمياه الغزيرة ، وأرضا خصبة للزراعات المختلفة ، ولكنها تصحرت فيما بعد لعوامل مختلفة وأسباب متعددة . اذ تذكر اسماء قرى ومناطق اشتهرت بوفرة المياه وقيام الزراعة المنتظمة فيها عن طريق حفر الابار وتنظيم مياه الأمطار والسيول في سدود وخزانات ، لكنها اندثرت في فترات لاحقة وأصابها الموات لظروف لا مجال لتفصيلها في هذا البحث ، ورغم زحف الجفاف والموات على مناطق ليست قليلة من الجزيرة إلا ان المساحات الصالحة للزراعة ، والتي عرف سكانها كيف يستنبطون المياه منها ، وكيف يجمعونها وينظمون استخدامها ، كانت هي الأخرى ليست قليلة ، هذا بالاضافة الى ان عدة أقسام من الجزيرة كانت أصلا من المناطق الخصبة والملائمة كثيرا لقيام الحضارات وتحقيق الازدهار ، فاليمن وعمان والبحرين وهجر من المناطق الزراعية التي توفرت فيها المياه وازدهرت الزراعة فيها وقيل عنها « ان تجاراتهم كانت كثيرة ومعايشهم وافرة ، لما في بلادهم من الخصب والرخاء والذخائر المتنوعة والمعادن الجيدة وغير ذلك من أسباب الثروة والغنى[1] » كما ان اليمامة وحضرموت لا تقل خصبا ووفرة للمياه ، وامتازت الطائف ويثرب بغزارة المياه وخصوبة التربة[2] ، كما كانت نهايات الجزيرة الشمالية في الشام وفي العراق معروفة بخصبها ووفرة مياهها الطبيعية ، بل ان بعض المراجع التاريخية تحوي « معلومات عن قرى ومدن في نجد والعربية الشرقية والعربية الجنوبية سكنها عرب

---

(١) علي ، د ، جواد ـ المفصل ـ جـ ٤ / ٢٨١
ـ ياقوت الحموي ـ ١ / ٣٤٦ ـ ٣٤٧ (البحرين) ويذكر الحموي ان البحرين بلاد واسعة فيها عيون مياه ، كما يذكر أيضا ان العلاء بن الحضرمي بعث الى الرسول مالا من البحرين يكون ثمانين الفا . الحموي ـ شهاب الدين ابي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي ، الرومي البغدادي ـ معجم البلدان ـ دار صادر ـ بيروت ـ ١٩٧٧ .
(٢) علي ، د ، جواد ـ المصدر السابق .

متحضرون ، حفروا الابار وتعهدوا العيون بالرعاية وزرعوا الأرض وجاءوا بالأشجار من مناطق أخرى ، ولكن بعضها اندثر قبل الاسلام ، وبعضها الآخر ، بعده ، اما بسبب السيول أو بسبب تحول طرق التجارة او لانشغال أهلها بالتحرير العربي الاسلامي[1] » .

هذا ، ما يذكر عن جغرافية الجزيرة في الفترة التي سبقت الاسلام او عاصرته وأعقبته ، في حين أن المصادر التاريخية ، تذكر معلومات مثيرة عن فترات من التاريخ القديم للجزيرة ، كانت خلالها تزخر بأنهارها الدائمة الجريان ، والتي تشقها من أقصاها الى أقصاها ، ومنها وادي الحمث الذي شيدت مدينة يثرب على أحد فروعه ، وثلاثة أنهر في منطقتي نجد والحسا ، هي وادي السرحان ، ووادي الرمة ونهر الدواسر ، كما وجدت بقايا بحيرة في الربع الخالي ، وعلة بحيرات وسط الصحراء في منطقة الخرج لا تزال تستغل الحكومة السعودية حتى الآن مياهها[2] ومعنى ذلك ، ان المجتمع العربي ، واجه مسألة الجفاف والتصحر النسبي في الجزيرة العربية ، بعمل واع تغلب من خلاله على ظروف البيئة القاسية في بعض أجزائه ، فأقام السدود ، والنواظم ، والقنوات وحفر الابار ، وخزن مياه الأمطار الموسمية ومياه السيول ، ولم يقتصر على الاشتغال بالتجارة ، بل اهتم بتطوير الزراعة على نطاق واسع ، وامتهن الحرف ، وتشكل من كل ذلك نشاط اقتصادي متطور ، رغم زحف الجفاف ونضجت فيه عناصر الاقتصاد النقدي ، وأهلته للسيطرة على التجارة الدولية وتغذيتها استيرادا وتصديرا . بالاضافة الى استفادته

---

(١) جواد علي ـ المصدر السابق ـ ٤ / ٢٨١ .

(٢) ظاظا ، د . حسن (الساميون ولغاتهم) ص ١٥ ـ ١٩٧١ ، (ورد) وايضا ـ سوسه ـ المصدر السابق ـ ص ٦٨ ـ ٧٦ يتفق اكثر المؤ رخين الاجانب على هذه الحقيقة ومنهم المؤ رخ توينبي صاحب الموسوعة التاريخية ، وديورانت في قصة الحضارة ، وسميث في (أصل الحضارة) وفيفوكل في (الاستبداد الشرقي) وفيلبي في (الربع الخالي ـ انهار مندرسة) وبرترام نوماس في (العرب) وكذلك في الروايات اليونانية والرومانية القديمة . . . وردت هذه التأكيدات في كتاب الدكتو احمد سوسه ـ المصدر السابق ص ٦٦ ـ ٧٤ .

من مزايا موقع الجزيرة لتحقيق تلك السيطرة التجارية .

وخلاصة القـول في هذا التمهيد أن الجـزيرة العـربية لـم تكن سواء قبيل الاسلام أو قبله بفترات طويلة ، مجرد صحراء تتناثر فيها واحات المياه والزراعة ، وفي تلك الأماكن فقط كانت تقوم مظاهر الحياة ، ان مثل هذا التصور الذي يحاول البعض أن يقدمه عن الجزيرة ، تنفيه الوقائع الأثرية اضافة الى المراجع التاريخية ، وما الحضارات التي أنتجتها الجزيرة العربية عبر مراحل تاريخية عديدة ، الا دليلٌ قاطعٌ على أن التصحر كان طارئاً على جغرافية الجزيرة ، وانه نتيجة لعوامل سياسية واجتماعية ودولية ، كانت حصيلتها ، ان حالت بين الانسان العربي وبين استمرار تحديه للبيئة التي يعيش فيها فغلبته على أمره ، في أكثر من منطقة ، وجعلته يستسلم لمعطياتها الجديدة فدثرت معالم الحياة والبناء والحضارة في أكثر من مكان ، الا إن ذلك ، لا يغير من حقيقة أن الجزيرة كانت وظلت موطن حضارات عظيمة ، وان انسانها كان يعرف كلما استفزت كوامنه وطاقاته ، كيف يقهر البيئة ويتغلب على التحدي ، ويبني حضارة تؤكد قدرته المتجددة على العطاء .

الفصل الاول

مستوى التطور الاقتصادي

كانت مكة قد أصبحت منذ اواخر القرن السادس الميلادي العاصمة التجارية[1] والمركز المالي للجزيرة العربية ، لعوامل مختلفة سيأتي ذكرها . كما كانت الجزيرة العربية بمراكزها التجارية المنتشرة بما فيها مكة تسيطر على التجارة الدولية آنذاك ، حتى كانت تجارة العالم كله تخضع لاشراف العرب[2] .

لقد كانت أهم المراكز التجارية العالمية في تلك الفترة ، تتمثل بالامبراطوريتين الرومانية والفارسية وبلاد الحبشة والهند والصين . . وقد ارتبطت تلك المراكز بصلات تجارية وثيقة مع الجزيرة العربية ، لوقوعها (أي الجزيرة) على الطرق التجارية الرئيسة التي كانت تمر من أطرافها الغربية والشرقية وتخترقها من الجنوب الى الشمال وبالعكس ، فالجزيرة العربية تتوسط العالم القديم وتربط بين قاراته ، فأصبحت صلة الوصل بين الشرق والغرب . ومن خلالها وعبر أطرافها الشرقية والغربية تمر الطرق التجارية الرئيسة البحرية والبرية . لقد كانت طرق التجارة العالمية تتشعب الى طريقين رئيسين ، أحدهما شرقي يصل عمان بالعراق وينقل بضائع اليمن والهند وفارس برا ثم يجوز غرب العراق الى البادية حتى ينتهي به المطاف في أسواق الشام ، يمر التجار فيه على اسواق اليمن والعراق وتدمر وسورية ، وثانيهما وهو الأهم غربي يصل اليمن بالشام مجتازا بلاد اليمن

(1) صالح ، احمد عباس - اليمين واليسار ، في الاسلام ص ١٩ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط٢ - ١٩٧٣ .

(2) الافغاني ، سعيد - اسواق العرب في الجاهلية والاسلام - ص ٢ - دار الفكر - دمشق - ط ٢ - ١٩٦٠ .

والحجاز ناقلا أيضا بضائع اليمن والحبشة والهند الى الشام وبضائع الى اليمن حيث تصدر الى الحبشة والى الهند في البحر[1] لقد أطمع هذا الموقع الجغرافي الستراتيجي والمكانة التجارية كثيرا من الفاتحين ، فغزاها الاسكندر وارتد عنها في غير طائل وطمع فيها ملوك الفرس والحبشة ، والرومان ، في محاولة لتحويل التجارة الدولية عنها وتوظيفها لمصالح دولهم حتى نجح الاحباش في غزو اليمن والاستيلاء عليها عام ٥٢٥م[2] ثم اشتد الصراع بين الأحباش يدعمهم البيزنطيون وبين الفرس ، وتمكن أخيرا سيف بن ذي يزن من طرد الاحباش عام ٥٧١ م[3] ويكشف هذا الصراع والتنافس بين الدول عن حقيقة مهمة وضرورية ، تلقي ضوءا على البنية الاقتصادية في الجزيرة العربية قبل الاسلام وخاصة خلال القرنين الخامس والسادس الميلاديين . تلك هي ان البنية الاقتصادية للجزيرة العربية ، قد بلغت نضجا متطورا تجاوز اطار ما يسمى بالاقتصاد البدوي او الزراعي الى اقتصاد يمكن أن نصفه بأنه اقتصاد نقدي في مرحلة الانطلاق . . . ان هذا الاستنتاج الذي تعززه الوقائع التاريخية التي سيرد ذكرها تشجع عليه الحقائق الآتية :

١ ـ ان سيادة الجزيرة العربية على التجارة العالمية وهي الحقيقة التي لا ينكرها احد ، لم تكن بسبب موقعها الجغرافي فحسب (على أهمية دور هذا الموقع في تحقيق تلك السيادة) وانما بالاضافة الى الموقع المتوسط بين قارات العالم

---

(١) الافغاني ، المصدر السابق ـ ص ١٥ ـ ١٦ ـ انظر كذلك ـ شلبي ، احمد ، موسوعة النظم والحضارة الاسلامية (النظم الاقتصادية في العالم عبر العصور وأثر الفكر الاسلامي فيها) ١/ ١٢٤ ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٧٦ . جواد علي ـ المفصل ٤/ ١٦١ .

(٢) ابن هشام ، أبو محمد عبد الملك بن هشام العافري ، مع حاشية الروض الأنف ـ السيرة النبوية ـ ١٠/٥٣ ـ ٥٤ .

(٣) ابن هشام ، أبو محمد عبد الملك بن هشام العافري . السيرة النبوية ـ قدم لها وعلق عليها ـ طه عبد الرؤوف سعد ـ دار الجيل ـ طبعة جديدة ومضبوطة ـ جـ١/ ٨٢ ـ ٨٣ ـ ١٩٧٥ .
ـ جواد علي المفصل ٣/ ٤٥٦ .
ـ سالم ، السيد عبد العزيز ـ ص ١٦٠ .

ومراكزها السياسية والتجارية ، امتاز اقتصاد الجزيرة بقدرته على انتاج قيم وبضائع التبادل التي أهلته ، لأن يسيطر على التجارة الدولية .

٢ ـ ان الجزيرة العربية خلال الفترة قيد البحث قد تفككت كياناتها السياسية وممالكها القوية ، وتحولت الى امارات صغيرة ضعيفة[١] بالقياس الى قوى وامكانات اكبر امبراطوريتين انذاك تجثمان على اطرافها الغربية والشرقية . . فلو كانت السيطرة العربية على التجارة الدولية ، ناشئة عن مجرد الموقع الجغرافي ، وقيام العرب بدور الوسطاء التجاريين بين مراكز العالم لسهل على الحبشة التي احتلت اليمن أن تنتزع تلك السيادة . . . بينما تعرضت التجارة في ظل السيطرة الحبشية ومن بعدها الفارسية الى الضعف والى انتقال مركزها من اليمن الى الحجاز وخاصة مكة مما يؤكد ان الاحتلال الحبشي قد تسبب في تدهور اقتصاد اليمن ، وانحطاط زراعته وحرفه ومن ثم ضعف دوره التجاري ويبدو هذا واضّحا عندما نعلم ان القائد الحبشي الذي احتل اليمن (قتل ثلث رجالها وخرب ثلث بلاذها وبعث الى النجاشي بثلث سباياها ثم اقام بها[٢] هذا بالاضافة الى ما سببه الصراع الحبشي البيزنطي الفارسي من تدمير للعمران والسدود وللقوى المنتجة ، كلما سيطر احدهما على المنطقة .

٣ ـ ان الجزيرة العربية في القرنين الاخيرين اللذين سبقا الاسلام ، لم تبدأ تطورها من نقطة الصفر ، لكي تجد هكذا . . . ان موقعها يرشحها للقيام بدور الوساطة التجارية في العالم وبالتالي تبدأ التجارة بالتأثير في تغيير بنية المجتمع الاجتماعية والاقتصادية والفكرية ، طبقا لطبيعة هذا الدور التجاري الوسيط . . .

---

(١) حيث احتل الاحباش اليمن منذ ٥٢٥ م وفرض الفرس حمايتهم على مملكة الحيرة ، والروم على مملكة الغساسنة في حين انتهت مملكة تدمر وكنده ، ولم يبق خارج التأثير المباشر للدول الكبرى سوى منطقة الحجاز .

(٢) تاريخ الطبري ـ ذخائر العرب ـ تاريخ الرسل والملوك ، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري جـ٢/ ١٠١٥ وما بعدها، سلسلة ذخائر العرب دار صادر ـ بيروت ـ انظر ايضا ـ علي ، د . جواد ، المصدر السابق جـ٣ /٤٥٨ .

وانما كان لدى المجتمع العربي ، تراكم في الخبرات والمعارف والنتاج الاقتصادي للدول والممالك التي كانت قائمة في انحاء مختلفة من الجزيرة العربية ، فاقتصادها ومرحلة تطورها الاجتماعي كان امتدادا لمراحل تطور المجتمع السابقة ، على الرغم من ان الانقطاع الحضاري الطارىء ، قد تسبب في ركود اقتصادي واجتماعي وسياسي مؤقت ، بل وفي بعض المناطق تخلفا عن مستوى التطور السابق ، كما في المناطق التي دمرت فيها مشاريع الري والسدود وتحولت الى مناطق بور تركها أهلها . . . كبعض المناطق القريبة من سد مأرب وبعض مناطق نجد .

كل ذلك ، شجعنا على عرض وتحليل الاوضاع الاقتصادية في الجزيرة العربية ، من منطلق يفترض (وهو افتراض مدعوم تاريخيا) ، ان تلك الأوضاع ، لم تكن باي حال من الأحوال ، وليدة الـ ١٥٠ أو ٢٠٠ سنة التي سبقت الاسلام فحسب وللوقوف على ذلك . . . سنتناول النشاطات الاقتصادية في الجزيرة العربية ، وسنبدأ بالزراعة اولا ، لأن التجارة النقدية مرحلة لاحقة للانتاج الزراعي والحرفي المتطورين .

المبحث الأول

الزراعة

ما هي شروط وظروف الانتاج الزراعي في الجزيرة العربية ؟؟ . . . ومن ثم ما هي مكانة هذا الانتاج والعاملين فيه بالنسبة إلى مجمل النشاط الاقتصادي ؟ لا نغفل في هذا السياق المسألة التي اشرنا اليها في مطلع هذا الفصل وهي أن مساحات واسعة من ارض الجزيرة تتسم بالجفاف والتصحر النسبيي ونكرر ما قلناه من أن الحضارات التي بنيت في مناطق مختلفة من الجزيرة تؤيد أن الجفاف الذي شهدته بعض المناطق ، كان طارئاً حدث بسبب ظروف طبيعية وسياسية واقتصادية وعسكرية ادت في محصلتها إلى اهمال صيانة السدود وتخريبها ، وعدم الاستمرار في حفر الآبار ورعايتها بالاضافة إلى الآثار المدمرة للسيول التي تعرضت لها بعض المناطق فخربت سدودها ودفعت سكانها إلى الجلاء عنها إلى مناطق اخرى . .

نقول ونحن نضع هاتين المسألتين في اعتبارنا أن النشاط الزراعي في الجزيرة العربية لم يكن هامشياً كما لم يكن للاستهلاك الذاتي أو للتبادل البسيط وإنما كان نشاطاً رئيساً ، واليه يعود أحد أهم أسباب نمو النشاط التجاري في الجزيرة العربية . ومع أن البرهنة على مثل هذا الاستنتاج ، تتطلب لكي تأخذ طابعها العلمي احصائيات ومعلومات تفصيلية ، حول الأراضي الزراعية ومساحاتها وحجم الانتاج الزراعي ونسبة المشتغلين من السكان في الزراعة ، إلاّ إن ما توفرت عليه المصادر التاريخية من معلومات مما يخص القطاع الزراعي ، تسمح باعطاء مثل هذا الاستنتاج ، معتمدين في ذلك المعطيات الآتية : ـ

١ . اتساع الأراضي الزراعية : تشير المصادر التاريخية إلى اتساع الأراضي المزروعة في الجزيرة العربية وإلى تنوع اماكنها ووفرتها . . فهي لا تقتصر على اليمن ، المعروف منذ القدم ، بوفرة مياه الري فيه وصلاح مساحات واسعة منه للزراعة وإنما تشمل ايضاً عمان والبحرين وهجر ، وتعتبر اليمامة من الأماكن الخصبة والصالحة للزراعة وقد ذكر اهل الأخبار أن اليمامة « من أحسن بلاد الله ارضاً واكثرها خيراً وشجراً ونخيلاً واطلق البعض عليها « ريف مكة » لكثرة انتاجها الزراعي من الحبوب[١] وبها مياه كثيرة ، وفيها (أي اليمامة (يقع وادي حنيفة وبه مياه ومواضع كانت عامرة ثم خربت ، وقد اشتهرت قراها ومزارعها ، وكانت من أهم الأرضين الخاضعة لمملكة كندة ويظهر أن سيلا جارفاً أو سيولاً عارمة اكتسحت في اوائل عهد الاسلام بعض قراها فهجرت))[٢] كذلك تعتبر منطقة تهامة من الأراضي الصالحة للزراعة ، وفي الحجاز تمتاز الطائف ويثرب بغزارة الماء وخصوبة التربة ، واشتهرت الطائف بكثرة الفواكه وعناية سكانها بالاشجار المثمرة ، وبجلب أنواع جديدة لغرسها كما اشتهرت بانتاج العسل فيها[٣] . . بينما عدت يثرب واحة كبيرة مزدهرة وكان يغلب على حيطانها الشجر[٤] واشتهرت كذلك منطقة

---

(١) لسان العرب (   ) . « عندما اسلم ثمامة بن آثال سيد اهل اليمامة قال له بعض أهل مكة صبوت ياثمامة . قال لا ولكني اسلمت ، فوالله لا تأتينكم من اليمامة حبة حتى يأذن فيها رسول الله ص . . فانصرف من مكة إلى اليمامة ومنع الحمل حتى جهدت قريش فكتبوا إلى رسول الله يسألونه بارحامهم أن يكتب إلى ثمامة يخلي اليهم حمل الطعام . وكانت اليمامة ريف مكة قال فاذن النبي » .
ـ الدمشقي ، أبي عبد الله شمس الدين الذهبي الفارقي ـ التاريخ الكبير أو تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والاعلام ـ جـ ١ ـ القسم الأول ـ المغازي ص ١٩٧٣ . مطبعة دار الكتب، القاهرة .

(٢) جواد علي المفصل ـ ٤/ ٢١٦ . .

(٣) أبو يوسف ، مصدر سابق ـ ص ٧٠ ـ ٧١ . ويذكر أبو يوسف أن عمر كتب إلى عامله على الطائف « إن أدوا اليك (يقصد أصحاب النخل) ما كانوا يؤدونه إلى النبي فأحم لهم ، وإن لم يؤدوا اليك ما كانوا يؤدونه إلى النبي فلا تحم لهم » . وكانوا يؤدون إلى النبي من كل عشر قرب قربة » .

(٤) جواد علي ، مصدر سابق ، ٤ / ١٥١
ـ ابن تيمية ـ شيخ الاسلام ـ القواعد النورانية الفقهية ، تحقيق محمد حامد الفقهي ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ١٩٧٩ ـ ص ١٤٤ .

عسير ، وفيها ينتج الصمغ[1] وتتوفر المياه في حضرموت ، فازدهرت فيها الزراعة وابرز محاصيلها القمح والشعير والذرة ويزرع فيها النخيل والقطن والجوز وينبت فيها ايضاً اللبان والمر الذي يبدو أن حضرموت احتكرت انتاجه وتجارته عالمياً وتربى فيها الأغنام والأبقار والابل بالاضافة إلى ذلك تذكر المصادر انتشار مساحات صالحة للزراعة في اماكن مختلفة من الجزيرة العربية وخاصة في نجد والعربية الشرقية ومناطق الواحات .[2]

ومع أن هذه المناطق المذكورة لا تتضمن تلك المناطق التي وردت في المصادر التاريخية والتي عرف عنها توفر المياه وممارسة الزراعة فيها ، ألاّ أن مجرد كونها مناطق تتوزع على مختلف انحاء الجزيرة جنوباً وشمالاً وغرباً وشرقاً ، تعطي فكرة ليست خالية من اساس موضوعي ، عن مدى سعة الأراضي الزراعية والصالحة للزراعة ، فاذا اضفنا إلى ذلك تنوع الانتاج وحجمه كما سيرد ، اتضح لنا كيف أن الزراعة كانت حقلاً رئيساً من الحقول الاقتصادية ، وإن نسبة ليست قليلة من السكان كانت تعمل فيها .

٢ . الري الاصطناعي : ويعتبر انتشار الري الاصطناعي في مناطق عديدة من الجزيرة العربية دليلاً آخر ، على تقدم الانتاج الزراعي وعلى قدمه أيضاً ، ويكشف عن دور الانسان العربي الفاعل إزاء قسوة البيئة وعدم استسلامه لشروطها غير الملائمة . . فلقد استخدم العرب الثيران والجمال والحمير والبغال في جر المحراث وفي ضخ الماء بالدلاء من الآبار الكبيرة الواسعة لتسقي المزارع والبساتين والناس[3] وحيثما قلت الأمطار أو لم ينتظم سقوطها ، لجأ السكان إلى الافادة مما يسقط وما يتجمع منه في السيول ، لتنظيمه وخزنه بواسطة السدود ، وقد أدّىٰ ذلك إلى نمو خبرات ومعارف مهمة في بناء السدود

---

(١) جواد علي ، المصدر السابق ـ ٧ / ٣١٤ ـ ٣١٧ .
(٢) المصدر السابق ـ ٤ / ١٥٠
(٣) المفصل ـ المصدر السابق ـ ٧ ـ ١٦١ ، ١٨٩

وتنظيم خزن المياه وصرفها وخاصة تلك التي اشتهرت بها اليمن . . حيث ادركت اهميتها في الزراعة وازدهار ، البلاد فانشأت مجموعة من السدود في مناطق مختلفة من اليمن ، ونسبت المصادر التاريخية إلى اسعد تبع انشاء مجموعة سدود في يحصب العليا في الشمال الشرقي من بلد الكلاع بلغت ثمانين سداً[1] وقد كان لنظام الري في اليمن ولحفر الآبار وخزن مياه السيول في المناطق الأخرى دور مما جعل مناطق كثيرة صالحة للزراعة ، وقد عثر على آثار سدود في مختلف انحاء جزيرة العرب ، وبعض هذه السدود المندثرة هو اليوم في مناطق صحراوية لا ماء فيها ولا بشر مما يشير إلى أنها كانت مأهولة[2] وتذكر المصادر التاريخية من سدود منطقة الحجاز سد ماء سماء وأبي جراب وسد قناة وسد العياد ، وهذا الأخير أقيم في موضع يبعد عن الطائف زهاء ستة أميال ، كتب عليه بالخط المحفور على الحجر « هذا سد عبد الله بن معاوية أمير المؤمنين ، بناه عبد الله بن أبراهيم »[3] .

٣ . انتاج زراعي لأغراض التبادل : إن الصفة الاقتصادية للانتاج الزراعي تظهر ، عندما يبدأ المنتجون بتوجيه انتاجهم إلى السوق بشكل منتظم ، وعندما تبلغ انتاجيتهم مستوىً من التطور ، قادراً على اشباع استهلاكهم الذاتي ، والابقاء على الجزء الفائض للتبادل التجاري وفق معايير السوق السائدة في ذلك المجتمع . . . والملاحظ على الانتاج الزراعي في المجتمع العربي في الجزيرة ، إنه انتاج لأغراض التبادل ، ربما باستثناء تلك المناطق من الواحات ، التي تسكنها قبائل نصف مستقرة ، وحيث الأراضي الزراعية محدودة والمياه قليلة . . أما المناطق الزراعية الرئيسة كالمناطق في اليمن وعمان وحضرموت واليمامة وتهامة والطائف ويثرب ودومة الجندل وغيرها ، فان

(١) الحديثي ـ نزار عبد اللطيف ـ اهل اليمن في صدر الاسلام ـ دورهم ، استقرارهم في الأمصار ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ١٩٧٨ ـ ص ٤١ .
(٢) المفصل المصدر السابق ٧ / ٢٠١ .
(٣) نفس المصدر ـ ٧ / ٢٠٨ .

انتاجها كان يوجه إلى السوق . . في الطائف تشير المصادر التاريخية إلى إنهم استوردوا أشجاراً جديدة من بلاد الشام ومن اماكن اخرى وغرسوها[1] ولا شك أن استيراد الأشجار وغرسها إنما يعبر عن مدى تطور الانتاج الزراعي والمعرفة الزراعية والطابع الاقتصادي للانتاج ، أي الانتاج لغرض المبادلة ، وهذا ما تؤكده المراجع التاريخية ، التي تشير إلى أن (حواضر الحجاز ومنها مكّة بالأخص ، كانت تعتمد على ما تنتجه الطائف من الحنطة وسائر الحبوب ومن السمن والعسل[2] أما حب اللبان الذي تنتجه يثرب وحضرموت فيذكر ياقوت بأنه كان يحمل إلى سائر البلدان[3] .

ومن القرائن الدالة على الطبيعة التبادلية للانتاج الزراعي ضخامة المبالغ التي تباع بها المزارع والبساتين والأراضي الزراعية ، بالاضافة إلى الصفقات الكبيرة في البيع ، ويذكر أن محمداً بن عمرو بن حزم باع ثمر بستان له يسمى الأفرق بأربعة آلاف درهم واستثنى منه بثمانمائة تمراً[4] وواضح أن انتاجاً على هذا القدر من السعة ، لا يمكن أن ينتج لأغراض الاستهلاك الذاتي ، أو للتبادل الذي يجري بطريق الصدفة ، وإنما لا بدّ وأن تدفع هذه الشواهد إلى التأكيد الجازم بأن طبيعة الانتاج الزراعي كانت لأغراض التبادل التجاري في السوق . . وفي خيبر التي تتكون من ثمانية حصون ، كانت اراضي حصن الكتيبة (والكتيبة اسم لبعض قرى خيبر)

---

(١) شلبي ، احمد ـ موسوعة النظم والحضارة الاسلامية (النظم الاقتصادية في العالم عبر العصور واثر الفكر الاسلامي فيها) مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٧٦ ـ ١/١٢٢ . ابن الأثير ، مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري ، النهاية في غريب الحديث والأثر ـ تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناجي ـ المكتبة الاسلامية ـ بدون تاريخ ـ ص١/ ٤٥ .

(٢) ابن سلام ـ أبي عبيد القاسم ـ الأموال ، تحقيق خليل محمد هراس ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٦٨ ص ٦٧٨ ـ سالم ـ السيد عبد العزيز ـ المصدر السابق ٢٧٦ ـ ٢٧٧ .

(٣) الحموي ، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله بن الحموي الرومي البغدادي ـ معجم البلدان ـ دار صادر ـ بيروت ١٩٧٧ ـ جـ ٥ ص/ ٨٧ (يثرب) .

(٤).

وحدها تحوي أربعين الف عذق (أي نخلة)[1] أما فدك فقد بلغت قيمة اراضيها الزراعية ١٢٠ الف درهم[2] .

وفي اليمن اشتهرت المناطق الزراعية بوفرة انتاجها وتنوعه[3] وتوجيهه نحو الأسواق المحلية والتصدير ، بل أن تربية الثروة الحيوانية كانت هي الأخرى تخضع للانتاج التجاري ودليل ذلك اشتهار ، يثرب بصناعة الأدم وانتاجه بكميات تجارية ، ولو لم تكن تربية الثروة الحيوانية تتم على نطاق واسع ولأغراض تجارية لما اشتهرت يثرب وبعض مدن اليمن بصناعة الجلود والتفنن فيها ، بل لقد اشتهرت في اليمن منطقة حمير بانتاج الجلود بكميات كبيرة واستخدامها في استعمالات متعددة بعد دبغها كالأحذية والسروج وادم الكتابة وجلود الأفرشة والدروع ، ثم يصار إلى تصديرها واشهر مراكز صناعة الجلود صنعاء التي عرفت بانتاج النعال المشعرة ، ولكثرة من اشتغل من حمير بصناعة الجلود وصفت بكثرة الخرازين فيها[4] والحقيقة أن هذه الاشارات بالاضافة إلى اشارات كثيرة مماثلة[5] حول اتساع الانتاج الزراعي وكثرة المشتغلين بالزراعة والحرف المرتبطة بها تؤكد عدة دلالات ذات اهمية جوهرية لتفهم طبيعة المجتمع العربي ما قبل الاسلام فهي تؤكد خطأ المفاهيم التي تقول بأن العرب استنكفوا من العمل اليدوي ، كما تؤكد درجة التطور

---

(١) سنن أبي داود ـ ٢ / ١٤٤ .

(٢) الماوردي ـ ابن الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي ـ ص ١٧٠ . الأحكام السلطانية ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده ـ مصر ط٢ ـ ١٩٦٦ .

(٣) اهل اليمن ، ص ٤١ ـ ٥٣ .

(٤) المصدر السابق ـ ٤٢

(٥) كالاشارة إلى احتكار حضر موت لانتاج (المر) وتجارته عالمياً ، وكذلك الروايات حول كثرة انتاج الزبيب في الطائف بكميات توحي لمن يراها وكأنها الحرار .

ـ البلاذري ـ أبو الحسن ـ فتوح البلدان ـ ص ٦٨ ـ مراجعة وتعليق رضوان محمد رضوان ، المكتبة التجارية الكبرى بمصر ـ ١٩٥٩ .

ـ سالم ـ المصدر السابق ص ٣٧٦ ، اهل اليمن ـ ص ٥١ ،

الكبيرة التي بلغها الانتاج الزراعي ، وخاصة الطابع التبادلي لهذا الانتاج . .

٤ . تصنيع المنتجات الزراعية : ومن الدلائل الرئيسة على مكانة النشاط الزراعي في الاقتصاد العربي ما قبل الاسلام ، الاتجاه نحو معالجة وتصنيع أنواع كثيرة من المنتجات الزراعية ومنتجات الثروة الحيوانية ، واعدادها للتبادل في الأسواق المحلية الدائمية منها والموسمية وللتصدير ، إذ أن هذا الاتجاه ، كما تشير اليه المصادر التاريخية ، لم يقتصر على عدد محدود من المنتجات الزراعية والحيوانية ، كما لم ينحصر في منطقة أو مناطق معينة ، وإنما يلمس اثره واضحاً في مختلف انحاء الجزيرة ، وبالنسبة لعدد كبير من المنتجات . . وفي هذا الشمول والتنوع تكمن فقط الدلالة المعبرة عن المكانة الأساسية للنشاط الزراعي في الاقتصاد الجاهلي ، وبدون شك عن أثر ذلك النشاط في تنمية وازدهار الحركة التجارية في عموم الجزيرة وخصوصاً في مكة . .

ففي اليمن اشتهرت منطقة صنعاء وحدها بانتاج سبعين نوعاً من العنب[1] كانت تجفف وتصدر ، واشتهرت همدان وخولان بزراعة نبات القرض وهو شجر الدباغ . وعنيت حضرموت بانتاج المواد الأولية لصناعة العطور ونقلها إلى عدن لتصنيعها[2] . . . وهي تتطلب معارف كيمياوية بالنباتات المستخدمة في تلك الصناعة .

وبرعت حمير في انتاج نسيج من خلط مواد اولية متعددة ، كما اشتهرت بالتحبير والوشي والتلوين وهي كلها امور تتطلب الماما خاصاً بأنواع النباتات وكيفية زراعتها ومعالجتها ، بالاضافة إلى انتاج الخمور كخمر سخيم ونبيذ البقع في اليمن .[3]

---

(١) اهل اليمن ـ ص ٤١
(٢) ن . م / ـ ص ٤٥ ـ ٤٦
(١) اهل اليمن ص ٤٣ .

واشتهرت أيضاً مناطق كثيرة بالدباغة فالطائف كانت بلد الدباغ ، كما اشير إلى ذلك واشتهرت بالدباغة صعدة وحمير من اليمن ويذكر أنه كان يحمل من مكة والمدينة والحجاز كل عام إلى السلطان من العنبر ثمانون رطلاً ومن الزبيب ثلاثمائة راحلة .[1] ومن الطبيعي لكي تقوم صناعة تجفيف الزبيب على هذا النطاق الواسع لا بدّ أن يكون الانتاج الزراعي واسعاً وذا طابعٍ اقتصادي - تجاري . . . .

(١) اسواق العرب - ٢٦ - ٢٧

المبحث الثاني

الصناعة والحرف

مع ان مكة اشتهرت بكونها عاصمة العرب التجارية ومركزهم المالي الرئيس وان أهلها احترفوا التجارة لأنها « واد غير ذي زرع » لكنها عرفت ايضا الصناعات المختلفة التي اشتغل فيها اناس من اشراف مكة ومشاهيرها[1] ومن الصناعات التي قامت في مكة صناعة الاسلحة من رماح وسكاكين وسيوف ودروع ونبال وصناعة الفخار، من قدور وجفان واباريق وصناعة الأسرة والارائك[2] كذلك صناعات البزازة والخياطة والجزارة والخمارة والنخاسة[3] ومعالجة الخيل والابل (طب الحيوانات)[4] والغناء والموسيقى والصياغة والحجامة[5] والحقيقة ان

---

(١) أمثال سعد بن أبي وقاص وكان ـ يبري النبل ، والوليد بن المغيرة وكان حدادا والعاصي بن هشام أخو ابي جهل ، كانا حدادين ، وخباب بن الارت كان حدادا يعمل بالسيوف واميه بن خلف اشتغل بصناعة الفخار وكان يبيع البرم ، وعتبه بن ابي وقاص اشتغل بالتجارة.

(٢) سالم المصدر السابق ٣٦٥ - ٣٦٦ .

(٣) جواد علي ـ المفصل ـ ٤/ ١٢٦

(٤) تيزيني ـ د . طيب ـ مشروع رؤ ية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ـ المرحلة الاولى ـ دار دمشق . ص ١٥٠ ـ ط١٩٧١ . .

(٥) سنن ابي داود ـ ٢/ ٢٤٠١ (نقل عن الرسول قوله لخالته : لا تسلميه حجاما ولا صائغا ولا قصابا .
ـ الدمشقي الذهبي ـ التاريخ الكبير جـ١ ق١ / ١٦٨ ذكر ان في سوق بني قينقاع يكثر الصاغة .
ـ ابن هشام ـ ٣/ ٥ طبعة دار الجيل ـ ١٩٧٥ جواد علي المفصل ـ ١٢٦/٤ وقد أورد المفصل اسماء عدد من الشخصيات التي عملت بمختلف الحرف أمثال العوام ابو الزبير كان خياطا ، والزبير وعمرو بن العاص وعامر بن كريز كانوا جزارين ، وعثمان بن أبي طلحة كان خياطاً ، والنضر بن الحارث بن كلده كان يضرب العود ويغني . . الخ . .

وجود الصناعات في مكة واشتغال رجالات قريش بها ، انما يساعد على تفهم طبيعة النشاط الصناعي والحرفي ليس في مكة وحدها بل في عموم الجزيرة العربية ، ذلك ان مكة كما عرف عنها ، تخلو من الأراضي الصالحة للزراعة وقيام صناعات متعددة فيها ، وعلى نحو خاص صناعة الاسلحة ، يؤكد ان الصناعة فيها غير مرتبطة بالزراعة اولا ، وان انتاجها معد للتبادل وليس لسد حاجات الاستهلاك الذاتي منها او للمقايضة بهدف الحصول على قيم استعمالية بديلة . أي ان النشاط الاقتصادي قد بلغ مستوى من التطور - انتهى الى قيام التخصص في مجال الحرف والمهن بين السكان ، وباضافة التبادل النقدي الى هذه الحقيقة ، نلمس بوضوح دور الصناعات والحرف في ازدهار التجارة ليس في مكة فحسب ، وانما في عموم الجزيرة العربية ، لأن ما يصح على مكة في مجال الصناعات والحرف يصح وبدرجة أكبر على بقية المناطق الأخرى ، كالطائف التي اشتهرت كما سبقت الاشارة الى ذلك ، بصناعة الجلود « وكانت مدابغها كثيرة ومياهها التي تنساب الى الوادي تبعث روائح كريهة »[1] وعرفت الطائف أيضا بصناعات التجارة والبناء والحدادة وامتلك سكانها مهارة في الأمور العسكرية بما في ذلك صناعة العرادات والمجانيق والدبابات والضبور واوتاد الحديد المستخدمة في الحرب، كما كانت تصنع في جرش أيضاً[2] .

وفي اليمن ازدهرت صناعات كثيرة وفي ميادين عديدة كصناعات الانسجة والثياب والعطور والجلود وصناعات التعدين والصناعات الدقيقة التي تعتمد على

---

(١) جواد علي - ٤/١٥٣ - ١٥٦ .
- الطبري - ٣ / ٨٢ .

(٢) الدبابة : الة من الات الحرب يدخل فيها الرجال فيدبون الى الاسوار لينقبوها .
الضبور : مثل رؤوس الاسفاط يتقى بها في الحرب عند الانصراف .
- سيرة ابن هشام مع حاشية الروض الانف - ٤/١٦٢ - ١٦٣
- سيرة ابن هشام - طبعة دار الجيل - ذكر فيها ان عروة بن مسعود وغيلان بن سلمه لم يشهدا معركة حنين لأنهما كانا يتعلمان صنعة الدبابات والمجانيق والضبور في جرش - ٤/ ٩٠ . . .

المعادن الثمينة والمجوهرات ، والصناعات النسيجية أكثر أنواع الصناعات تطورا ورواجاً في اليمن ، حتى لقد دفع ذلك التطور البعض ، ليطلق الأمثال والأشعار التي تعبر عن الانتشار الواسع لهذا النوع من الحرف . . . فقد قيل في أهل اليمن « انهم بين حائك برد وسائس قرد ونسوة حوائك»[1] .

وفي يثرب قامت صناعات عديدة خاصة تلك التي تعتمد على الانتاج الزراعي كصناعة الخمور من التمور والمكاتل والقفف من النخيل والنجارة من شجر الطرفاء والاثل ، وكذلك صناعة التحف المصنوعة من المعادن كالحلي وادوات الزينة وصناعة الأسلحة والدروع[2] . وعرفت مناطق أخرى بصناعات اقترنت باسمها كالشام ومشارفها التي اشتهرت بالزيت والزبيب والخمر ، وكهجر والبحرين ، حيث التمر الجيد المنقطع النظير[3] كما اشتهر استخراج اللؤلؤ في عمان والبحرين ومناجم الملح في بعض مناطق اليمن كملح مأرب[4] .

وتلفت انتباهنا بخصوص الصناعات والحرف في الجزيرة العربية عدة ظواهر بارزة تؤكد ما ذهبنا اليه بخصوص امتهان السكان للصناعة كحرفة متخصصة مستقلة عن النشاط الزراعي ، وانتاجها معد لأغراض التبادل ، ومن هذه الظواهر :

١ ـ قيام الصناعات التعدينية ، ومعاملة المعادن صناعيا لاغراض مختلفة ، وخاصة لصناعة الاسلحة والالات المستخدمة في الزراعة والري . فقد كان معدن الحديد متوفرا في مضارب قبيلة سليم (الواقعة شرقي يثرب) وقد اشتهرت قبيلة سليم بصناعة الحديد حتى ان جيرانهم كانوا يلقبونهم بقبيلة القيون (جمع قين وهو الحداد) كما انهم اشتهروا بصهره وتنقيته ، وتصنيع سكك المحاريث

---

(١) تاج العروس ـ ٧/ ١٢٤ (حاك) .

(٢) سالم ـ المصدر السابق ـ ص ٤٠٥ .

(٣) الأفغاني ـ سعيد ـ اسواق العرب ـ ص ٢٦ ـ ٢٧ .

(٤) الماوردي الأحكام السلطانية ـ ص ١٩٧ د . البلاذري ـ فتوح ـ ص ٤٨ .

الزراعية منه ، ويوجد معدن بحران « وبحران معدن بالحجاز من ناحية الفرع ، بينها وبين المدينة ثمانية برد[1] كما وجدت المعادن الثمينة كالذهب والفضة في مناطق متعددة من اليمن واليمامة حيث اشتهرت منطقة همدان بمناجم المعادن وأشهرها معدن ذهب (المخلفة) وفيها معدن فضة (الرضراض) ووجد الذهب ايضا في منطقة نجران[2] ويبدو أنه وجد أيضا في الحجاز[3] .

إن هذه الظاهرة ذات دلالة اجتماعية واقتصادية عميقة ، فهي تكشف مدى استقلالية الصناعة عن الزراعة ، وكيف ان صناعات اساسية كمعاملة المعادن قد توفرت مقوماتها الذاتية والموضوعية من مهارة وخبر فنية ومواد خام اولية . فهي (أي الصناعة) ليست مرتبطة مباشرة بالانتاج الزراعي ولم تقم على مجرد تصنيع المنتجات الزراعية الفائضة عن حاجة الاستهلاك الذاتي والمحلي ، وانما تعبر عن كون الصناعات نشاطاً اساسياً مستقلاً في اقتصاد الجزيرة يتجاوز الاطار الهامشي للحرف التي تقوم عادة في بعض المجتمعات جنبا الى جنب بالتداخل مع حرفة الزراعة .

اما اجتماعيا ، فانها تضع مفاهيمنا حول النظام القبلي في عصر ما قبل الاسلام ، موضع شك وتساؤل . . . اذ كيف يمكن أن نوفق بين كون قبيلة سليم في الحجاز وكذلك قبيلة ساحلة في اليمن وغيرها من القبائل ، تمتهن في غالبيتها صناعة التعدين والحدادة ، حتى غلب اسم الحرف على كنيتها (بالنسبة لسليم) وبين التسليم بأن هذه القبائل تخضع لنظام قبلي في نمط حياتها وعلاقاتها الاجتماعية ؟

(١) سيرة ابن هشام مع حاشية الروض الانف ـ ٣/ ١٣٧ ـ الدمشقي الذهبي ـ التاريخ الكبير ـ جـ١ ق١ ـ ١٦٧ .

(٢) اهل اليمن ـ ٤٧ ـ ٤٨ .

(٣) ذكر ان النبي قال لرجل كان تكفله « . من أين لك هذا الذهب قال : من معدن . . . » ـ سنن ابي داود ـ ٢/ ٢١٨

إن من الصعب الجمع بين هاتين الحقيقتين في وقت واحد ، لأن المجتمع القبلي ، يفترض أن علاقاته تقوم على رابطة الدم وينظمها العرف القبلي وهو عادة يعتمد على الزراعة المستقرة والمتنقلة والموسمية وتربية المواشي ، ويغلب على انتاجه دافع اشباع الحاجات الذاتية ، ومقايضة او مبادلة الفائض لا كهدف للعملية الانتاجية وانما كحالة عرضية ، وفي حين أن تخصص قبيلة باكملها أو غالبيتها بحرفة واحدة ومن النوع الذي يتطلب قدراً ليس بالقليل من الخبرة والمهارة كالتعدين والتي تحتاج الى قدر من المعارف والمعلومات عن طبيعة المعادن وخواصها ، تعني اول ما تعني ان الانتاج اصلا معد للتبادل ، لأنه لا يعقل ان تتخصص غالبية القبيلة بحرفة واحدة لاشباع حاجتها من انتاج تلك الحرفة ، وتعني ثانيا ، ان العلاقات التبادلية التي يفرضها التخصص بانتاج واحد ، سوف تؤثر على تفكيك تماسك النظام القبلي وقيام علاقات اجتماعية (داخل افراد القبيلة من جهة وبين القبيلة والمجتمع المحيط بها من جهة أخرى) تنسجم مع هذا النمط من الحياة الاقتصادية . فكيف يجوز اذن اقرار الطبيعة القبلية لنظام العلاقات الذي تخضع له قبيلة سليم او ساحلة ؟ الا تدفعنا هذه الوقائع في النشاط الاقتصادي لقبيلة سليم الى اعادة النظر في مفهومنا عن النظام القبلي الذي يزعم انه كان سائدا في المجتمع العربي في الجاهلية ؟ . . .

إن من الممكن اعطاء اجابات على هذه التساؤلات اكثر دقة وجزما لو توفرت معلومات أوسع عن المناطق التي امتهنت الصناعات كحرف اساسية لحياتهم ، ومع ذلك فان عدم توفر هذه المعلومات لا يمنع من فتح الباب امام دراسات اكثر تعمقاً وتخصصا في هذا الميدان لتحديد ما يعنيه بالضبط النظام القبلي في الجزيرة العربية وما هي طبيعته بالنسبة لكل منطقة على ضوء الأنشطة الاقتصادية التي تتخصص بها والعلاقات الناشئة عنها .

٢ ـ الانتاج الكبير للصناعات والحرف السائدة في الجزيرة العربية اذ يلاحظ تخصص العديد من المدن والحواضر والقبائل (أحيانا) في انتاج سلع وبضائع

معينة ، واشتهار بعض تلك المناطق بانتاج سلعة رئيسية معينة . . ومن وجهة النظر الاقتصادية فان الانتاج الكبير ، يشير الى نمو التخصص وتقسيم العمل بدرجة واضحة والى ارتفاع انتاجية العمل الزراعي .

فالطائف مثلا اشتهرت بصناعة الجلود وقيل عنها « الطائف مدينة جاهلية وهي بلد الدباغ ، يدبغ فيها الاهب الطائفية المعروكة »[1] وفي اليمن اشتهرت صعدة بصناعة الجلود ، كما ازدهرت اليمن أيضا بصناعة النسيج والثياب كالبرود والاردية وقد ظلت اليمن محتفظة بمكانتها كأكبر مصدر للبرود الغالية حتى القرن الرابع الهجري ، وذكرت المصادر انواعا كثيرة من البرود اليمنية ، وكل منها منسوب الى بقعة او مكان في هذه المنطقة او الى قبيلة من القبائل التي تسكنها وهناك أربعة عشر نوعا من انواع الثياب اليمنية المشهورة[2] ومما يؤكد سعة الانتاج ان الرسول صالح أهل نجران على الفي حلة تدفع على مرحلتين[3] وفي صنعاء وظفار برزت صناعة الخرز والفصوص من العقيق والجزع والذهب ، كما اشتهرت بعض مناطق حمير بصناعة الأسلحة ، وتنتسب الرماح الردينية الى ردينة من الذي يزن[4] .

وبالنسبة لصناعة الجلود ، فان المصادر التاريخية تجمع على تخصص الحجاز

---

(١) جواد علي -٨/ ١٢٠

(٢) المعافرية - السحولية - الشرعبية - الحضرمية - الجيشانية - بزصعفاء - بز الجبذ - العمائم العدنية - القلمية - الاتمحمية ، النجرانية - التنزيدية - السديرية - القلانس اليمنية - أهل اليمن - المصدر السابق ص ٥٥ ، وقد روى عن معاذ (ان النبي لما وجهه الى اليمن أمره أن يأخذ من كل حالم ديناراً وعدله من المعافري . . . والمعافري ثياب تكون في اليمن) .
- سنن ابي داود - ٢/ ١٤٩

(٣) ابو يوسف - الخراج ص ٧٢ - وقد أورد ابو يوسف نص كتاب النبيّ لأهل نجران وجاء فيه (. . . هذا ما كتب محمد النبي لأهل نجران . . . وترك ذلك كله لهم على الفي حلة من حلل الاواقي) .
- سنن أبي داود ٢/ ١٤٨ .
- ابن تميمه - القواعد النورانية ١٣٧ .

(٤) اهل اليمن - ص ٤٢ .

واليمن بصناعة الجلود بالاضافة الى تنوع استخدامات الجلود المصنعة ، وتخصص العاملين في هذه الصناعة بنوع دون آخر ، فاستخدمت الجلود في الأغراض الحربية كأوتار السهام ، والدروع والخوذ الواقية للرأس ، وتغليف الدبابات والمنجنيقات بها ، والتروس ، اما في الأغراض الأخرى ، فقد صنعت منها القرب والـدلاء وادوات السقي والسروج والأحذية والحلي الجلدية كالحجانة (وهي سفينة من ادم ينسج ، وفيها خرز من كل لون ، تتوشحه المرأة)[1] .

٣ ـ التبادل والتصدير : وتبدو عملية التبادل بالانتاج الصناعي وتصديره الى المناطق المحلية من الجزيرة او الى الدول الاجنبية من الظواهر البارزة للنشاط الصناعي والحرفي في الجزيرة بل ان هذه الظواهر تشكل نتيجة منطقية لسعة الانتاج وتقدمه وتنوعه ، مما يعزز ايضا الاعتقاد بأن اقتصاد الجزيرة كان اقتصادا بضاعيا نقديا .

ويذكر الثعلبي أنه كان يحمل من مكة والمدينة والحجاز كل عام الى السلطان من العنبر ثمانون رطلا ، ومن المتاع أربعة الاف ثوب ومن الزبيب ثلاثمائة راحلة وكان من أعجب ما يأتي النجاشي من مكة الأدم[2] ومن الطبيعي لكي تقوم صناعة تجفيف الزبيب والجلود وتصدر الى خارج مكة وتحرز شهرة عالمية في حينها ، لا بد أن تكون هناك مصانع على قدر من الكفاية[3] ، كما اشتهرت الطائف بصادراتها من الجلود الى الحبشة وفارس وبيزنطة[4] وقال الاصمعي « أربعة ملأن الدنيا ولا تكون الا في اليمن الورس والكندر والخطر والعقيق ، وقالوا أيضا » برود اليمن وريط الشام واردية مصر[5] وذكر الزمخشري عن طيب اليمن وطيب الخلق جميعا بها

---

(١) جواد علي ـ المفصل ـ ٧ / ٥٨٩ .
(٢) الأفغاني / المصدر السابق ٢٦ ـ ٢٧
(٣) صالح احمد عباس المصدر السابق ـ ١٩ ـ ٢٠
(٤) ن . م ـ ١٩ ـ ٢٠
(٥) المفصل ٤/٢٧٨ ـ ٢٧٩ .

يعباً ولم يكن أحد يحسن صنعه من غير العرب[1] كما كان تداول وتبادل المنتجات أو موادها الأولية يتم أيضا بين المناطق داخل الجزيرة العربية . فكان الانتاج الصناعي من الملابس والجلود والمجوهرات من مناطق انتاجه الى سوق صنعاء . . . في حين كانت المواد الأولية لصناعة العطور تنقل من حضرموت الى عدن[2] بالاضافة الى ذلك هنالك وقائع عديدة تفيدنا على تأكيد هذه الظاهرة أي (الانتاج للتبادل والتصدير) ونعني بها ، تملك الكثيرين من تجار مكة لمزارع وبساتين في يثرب والطائف رغم امتهانهم التجارة او الصناعة كحرفة أساسية لهم . وان دل ذلك على شيء ، فانما يدل على ربحية الانتاج الزراعي اولا ، وعلى انهم انما يمتلكون المزارع والبساتين لأغراض البيع في السوق وللتصدير ، والا فانه من غير المعقول أن يكون ذلك التملك بقصد اشباع حاجاتهم الذاتية . . . فضلا على ان بعض تلك المنتجات تصنع ، كتجفيف الكروم ، وصناعة الخمور منها ومن التمور . . وقد ذكرت كتب التاريخ من اولئك الذين امتلكوا مزارع او بساتين العاصي بن وائل السهمي كانت له اموال ومزارع بوهط بالطائف وعمرو بن العاص الذي كانت له كروم كثيرة في وهط بالطائف وعمر بن الخطاب كانت له أملاك في ركبة من أرض الطائف ، كما كان للعباس بن عبد المطلب ارض مزروعة بالكروم . وكان لعامة قريش اموال بالطائف يأتونها من مكة فيصلحونها[3] . وذكر أن بعض الصحابة مثل طلحة بن عبيد الله بن عثمان القريش التيمي من تجار مكة لما قدم المدينة مهاجرا أخذ يتاجر مع الشام . وذكر انه اشترى مالا (أي أرضاً زراعية) ببيسان وان غلته تبلغ الفي واف كل يوم . والوافي في وزن الدينار ، وان الزبير كانت له أرض واسعة واموال طائلة[4] . وكان لعمرو بن العاص ارض زراعية بالطائف على بعد ثلاثة اميال من (وج) غرس منها الف الف عمود على

(١) المفصل ٧ - ٣٧٥ .
(٢) اهل اليمن - ص ٤٥ - ٤٦ .
(٣) البلاذري - فتوح البلدان ص ٦٨ .
(٤) المفصل / ٧ / ٣١١ .

الف الف خشبة[1] شراء كل خشبة درهم[2] ومن الواضح ، ان تاجرا او ملاكا لا يغرس مليون شجرة (كلفة الأعمدة التي تستند اليها مليون درهم) دون أن يكون هدف الانتاج التبادل والتصدير ، سواء داخل الجزيرة او خارجها بالاضافة الى تصنيع المنتجات الزراعية لغرض تصديرها . . .

---

(١) سالم عبد العزيز ـ ٣٧٤ .
(٢) المفصل / ٧ / ٢٤١
ـ تاج العروس / ٥/ ٢٤٣ وهط .

المبحث الثالث

التجارة

إن المستوى الذي بلغته التجارة العربية في الجزيرة ، قبل الاسلام ، كان قد تجاوز اطار التبادل القائم على المقايضة والمنحصر في مبادلة الفائض من انتاج الزراعة والثروة الحيوانية ، لقد كان تبادلا نقديا ، على الرغم من اننا نجد لدى قبائل البدو الرحل تبادلا بسيطا يقوم على المقايضة واشباع الحاجات الذاتية . . ولكن مع ذلك فان الطابع العام للتبادل التجاري ظل طابعا نقديا وليس ادل على ذلك ، من ان نمو الوعي التجاري لدى عامة السكان في بعض المناطق وخصوصا مكة ، قد بلغ مستوى دفع كل من يملك شيئا من النقود ، الى المساهمة في تمويل القوافل التجارية الجماعية[1] ، كما بلغ درجة من الاهتمام والشمول بحيث ان الناس كانوا يستقبلون القوافل بالطبول والتصفيق ، ويخرجون لاستقبالهم في ضواحي المدن غير مبالين بما لديهم من أشغال واهتمامات[2] بالاضافة الى اسهام المرأة

---

(١) ذكر ان قافلة قريش التي كان أميرها ابو سفيان والتي أثارت معركة بدر ، كان رأسها لها مختلطا ساهم فيه كل متمكن من اهل مكة حتى (لم يبق بمكة قريشي ولا قريشية له مثقال فصاعدا الا وبعث به في العير)

ـ المفصل ـ ٧/ ٢٩٠ ـ ٢٩٣

(وقيل لابي العاص بن الربيع لما قدم من الشام ومعه اموال قريش هل لك ان تسلم وتأخذ هذه الأموال فانها اموال المشركين ، فقال ابو العاص بئس ما ابدأ به اسلامي ان اخون امانتي .

ـ سيرة بن هشام ٣/ ٦٠

(٢) ذكر المفسرون ان دحية بن خليفة الكلبي ، رجع مرة بتجارة زيت وطعام من الشام ، والنبي يخطب =

العربية في ممارسة العمل التجاري[1] وهذه الحقيقة تجعلنا نميل الى القول بأن التبادل التجاري كان تبادلا نقديا ، هذا من جهة ، وان ازدهار التجارة وسيطرة العرب على التجارة العالمية كان نتيجة لنمو البنية الاقتصادية متمثلة بازدهار الزراعة ونمو انتاجيتها الى جانب نمو الصناعات والحرف كمهنة مستقلة ومتفاعلة مع الزراعة ، من جهة ثانية . وليس كما يذهب البعض الى ان الازدهار التجاري في الجزيرة العربية كان نتيجة لدور الوسيط بين المراكز التجارية الدولية انذاك ، ذلك ان النشاط التجاري النقدي كان جزءا من البنية الاقتصادية القائمة على ازدهار الزراعة والصناعة ، يؤكد ذلك كثرة وسعة وتنوع الأسواق الموسمية والدائمية في مختلف انحاء الجزيرة[2] حيث يتوافد اليها الناس من مختلف المناطق ، وبعض تلك الأسواق يصح ان يطلق عليه أسواق مركزية كسوق عكاظ والمجنة وذي المجاز لأنها تستقطب الناس من مختلف مناطق الجزيرة ، في حين أن الأسواق الأخرى ، كانت اقليمية[3] اي يتوافد اليها التجار والحرفيون المزارعون من المناطق المجاورة

يوم الجمعة على منبر مسجد المدينة ، فاستقبلها الناس كعادتهم بالفرح والطبول وخشي المسلمون ان يسبقوا الى العير فيفوتهم الربح فتركوا الرسول يخطب وبادروا اليها في البقيع ولم يبق مع الرسول الا اثنا عشر رجلا فانزل الله في ذلك « واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما » .

(١) من النساء اللاتي اشتغلن بالتجارة واتسعت ثروتهن حتى فاقت الرجال كثيرا خديجة بنت خويلد ام المؤمنين كانت تستأجر الرجال في مالها وتضاربهم اياه بشيء تجعله لهم ، وكذلك سلمى بنت عمرو بن زيد بن لبيد بن خداش بن عامر غنم بن عدى بن النجار وكانت تحضر سوق النبط تأمر بما يشترى ويباع لها . . وقد راها هاشم بن عبد مناف وتزوجها ، فولدت له (عبد المطلب) .
ـ سيرة ابن هشام مع حاشية الروض الانف ـ ١/ ٢١٢ .

(٢) تشير أكثر الدراسات حول الأسواق العربية الى وجود عدد كبير من الأسواق التجارية الموسمية ، ويميل سعيد الأفغاني الى جعل عددها واحداً وعشرين هي : سوق دومة الجندل ـ المشقر ـ هجر ـ عمان ـ حباشه ـ صحار ـ دبي ـ الشحر ـ عدن ـ ابين صنعاء ـ حضرموت ـ عكاظ ـ مجنة ـ ذي الحجاز ـ نطاة ـ خيبر ـ دير ايوب ـ بصرى ـ اذرعات ـ الحيرة ثم يضيف اليها سوق المربد في البصرة الذي أقيم بعد الاسلام والهمداني يضيف الى هذه الأسواق بدر ـ والجند ـ ومكة ومنى ـ ونجران ، والمرزوقي يضيف الأسقى وادام .
ـ الأفغاني ـ المصدر السابق ٣٢٥ـ انظر تفاصيل ذلك في الصفحات ٢٣٢ ـ ٤٣٣ المفصل ٧/ ٣٧١ وما بعدها .

(٣) كاسواق هجر وحجر اليمامة والشحر وغيرها .

لمحل اقامتها ، هذا الى جانب الاسواق المحلية . والى تلك الاسواق يحمل الانتاج الزراعي والصناعي (وفيما بعد المستورد والمعد للتصدير خارج الجزيرة) . . ويبدو أن الهمداني كان موفقا في تعليل قيام التجارة وازدهارها حيث يقول في ذلك (لولا ان الله عز وجل خص بلطفه كل بلد من البلدان وأعطى كل اقليم من الأقاليم بشيء منعه غيرهم ، لبطلت التجارات وذهبت الصناعات ، ولما تغرب احد ولا سافر رجل ، ولتركوا التهادي وذهب الشراء والبيع والأخذ والعطاء ، الا ان الله أعطى كل صقع في كل حين نوعا من الخيرات ومنع الآخرين ، ليسافر هذا الى بلد هذا ويتمتع قوم بأمتعة قوم ، ليعتدل القسم وينتظم التدبير[1] .

إن قيام العرب بدور الوسطاء في التجارة العالمية لم يكن ممكنا من الناحية الموضوعية لمجرد وقوع بلادهم على طرق التجارة العالمية ، وبمعزل عن تطورهم الاقتصادي ، فحتى لو كان العرب انذاك من القوة ما يمكنهم من تعطيل حركة التجارة العالمية في طرقها المارة عبر اراضيهم وعلى اطرافها ، فان من المنطقي ان نتوقع قيام اتفاق بينهم وبين الدول الكبرى ، على احترام تجارة تلك الدول مقابل دفع رسوم مرور لهم او ما شابه ذلك ، لكن هذا الدور (اي دور الوسطاء العالميين) جاء في ظل تطور اوضاعهم الاقتصادية وازدهار تجارتهم الداخلية ، خاصة وانه كان لليمن نفوذ سياسي واقتصادي على الحجاز قبل سيطرة الأحباش والفرس عليها[2] ، وان الحجاز كان لفترة خاضعا لسيطرة اليمن على أن تأكيد هذا ، لا يمكن أن يقود الى انكار ان الموقع الجغرافي لجزيرة العرب ، قد لعب دورا بارزا واساسيا في ازدهار تجارتهم وقيامهم بدور الوسيط الدولي والسيطرة على التجارة العالمية .

ومما له دلالة في هذا الميدان ، ان النضج الاقتصادي حقق خلال الفترة قيد

---

(١) الافغاني ـ المصدر السابق ـ ص ٢٧ ـ ٢٨

(٢) المفصل ٧/ ٢٨٥

ـ الافغاني ـ المصدر السابق ـ ص ٢٠

البحث ، قدرا كبيرا من الاندماج الاقتصادي بين مختلف الأنشطة الاقتصادية من جهة ، وبين تلك النشاطات في انحاء الجزيرة من جهة أخرى . . . فتراكم رأسمال لدى التجار والملاك الزراعيين والحرفيين ، لم ينحصر استثماره في مهنة واحدة وانما امتد ليشمل اكثر من نشاط[1] اما مظاهر الاندماج بين المناطق المختلفة فنلمسها بوضوح من خلال العلاقات التجارية والاقتصادية عموما بين تجار المدن المختلفة . . . وان كانت هذه الظاهرة ، تبدو في مكة أوضح منها في غيرهما من المدن والمراكز التجارية[2] . . . فقد كان لتجار العرب علاقات واسعة فيما بينهم ، وقاموا بدور الوكلاء لبعضهم ، ودخلوا في شراكات مختلفة وخصوصا تجار مكة وبصرى وغزة واذرعات في بلاد الشام والحيرة والانبار في العراق حتى قيل (انك لا ترى بلدا في الأرض ليس فيه حيري)[3] وكذلك بالنسبة لظفار وعدن وحضرموت وعمان[4] .

وهنا لا بد ان نلاحظ أن صيغ الاندماج الاقتصادي ودرجته قد تأثر الى حد كبير بالوضع السياسي والاجتماعي للجزيرة العربية عام ٥٢٥ م[5] وتجهيز حملة ابرهة لغزو مكة (٥٧٠م) تمهيدا لاخضاع الجزيرة العربية لسيطرة الأحباش والروم[6] ثم سيطرة الفرس على اليمن بعد طرد الأحباش منها[7] ، وصراعهم مع الرومان على الشام ومصر اوائل القرن السابع[8] واخضاع الروم مملكة تدمر وتدميرها منذ اواخر

---

(١) وقد مر معنا اسماء بعض تجار قريش ممن مارسوا المهن وامتلكوا أراض زراعية خارج مكة .

(٢) المفصل ٤/ ١١٤ ، ٧/ ٢٩٦ .

(٣) المفصل ـ ٨ / ٥٠

ـ احكام القرآن لابن العربي ، ابي بكر محمد بن عبد الله ـ جـ ٢/ ٧١٣ ـ تحقيق علي محمد البجاوي ـ طبعة جدية . فيها زيادة وشرح ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت .

(٤) اهل اليمن المصدر السابق ص ٥٣

(٥) سالم ، المصدر السابق ص ٥٠

(٦) سالم ـ ص ١٦٥

(٧) سالم ـ ص ١٧٤ .

(٨) سالم ـ ص ١٧٧

القرن الميلادي[1] وعلاقات التبعية التي ارتبطت بها مملكتا الغساسنة مع الروم والمناذرة مع الفرس[2] وتفتت كيان مملكة كندة . . . كل ذلك أدى الى تمزق الجزيرة العربية الى كيانات سياسية واجتماعية حسب موازين القوى المحلية وحسب درجة تأثير الرومان والفرس والأحباش على تلك القوى المحلية ، وهكذا كانت الجزيرة العربية خلال القرنين اللذين سبقا الاسلام ميدان صراع وتنافس دولي على اقتسامها واستثمار ثرواتها وخيراتها[3] انتهى الى وقوع اطرافها الجنوبية والشرقية والشمالية تحت السيطرة الاجنبية ، ولم يبق منها خارج تلك السيطرة سوى منطقة الحجاز ، ان هذا الوضع السياسي قد جعل الاندماج الاقتصادي يتحدد في ضوء آلية عوامل النمو الاقتصادي بالقدر الذي تسمح به مصالح الأطراف ذات السيطرة والنفوذ على الجزيرة . . . وفي ضوء توزع القوى المحلية وطبيعة تحالفاتها ومعنى ذلك ان عملية الاندماج الاقتصادي التي تسارعت مع ازدهار الزراعة والصناعة لم تنضج وتتكامل لتخلق بنية اقتصادية ـ اجتماعية متماسكة ومتجانسة في عموم الجزيرة ، بسبب العوامل السياسية والاجتماعية المشار اليها وليس بسبب عدم نضج الأنشطة الاقتصادية وتطورها ، ويؤ يد ذلك تجانس تلك البنية ونضجها واندماجها في مكة ومدن الحجاز ، وفي اليمن ومدنها والحيرة ومدنها ، اكثر من تجانس واندماج هذه المراكز ببعضها ، على رغم تداخل وتشابك الأنشطة الاقتصادية والمصالح التجارية بين عموم هذه المراكز ، فالحجاز كاد أن يصبح وحدة اقتصادية كاملة إن لم يكن قد أصبح فعلا بحكم ارتباط مصالح مدنه وتداخل أنشطة القطاعات الرئيسية كما أشرنا الى ذلك سابقا من ناحية تنوع استخدامات رأس المال في التجارة

---

(١) سالم ـ ص ٢١٣

(٢) سالم ـ ص ٢٢٧ ـ ٢٨٢ .

(٣) يذكر الطبري أن كسرى غضب على سيف بن ذي يزن لما فرق ما أعطاه من دراهم على الناس ، فقال له « عمدت الى حباء الملك تنثره على الناس ، فقال له سيف (وما اصنع به) ما جبال ارضي كلها الا ذهب وفضه) الطبرى ٢/ ٩٤٧ .

ـ سيرة ابن هشام مع حاشية الروض الانف ـ ١/ ٨٣ .

والصناعة والزراعة في وقت واحد وفي أكثر من مدينة من مدن الحجاز[1] وهي دليل قوي على مدى الاندماج الاقتصادي . . والملاحظة ذاتها ترد بالنسبة لليمن وما يربط بين مدنها صنعاء وعدن ونجران وهمدان وخولان ثم ما بين عمان وحضرموت واليمامة - وربما كان هذا الواقع احد الأسباب التي دفعت سكان مكة ومناطق عديدة الى تجنب الحروب والسعي لمعالجة المشكلات بطرق سلمية[2] .

أما بالنسبة لحياة الغزو التي استمرت عليها قبائل البدو الرحل ، فهي مسألة تبدو واضحة تماما فهؤلاء لم يألفوا الأعمال الزراعية ، بحكم تأثير بيئاتهم في تكوين نظرتهم الى الحياة والنشاطات[3] وهم بسبب شحة موارد الحياة لديهم يستعينون بالغزو، والواضح تماما من مصادر كثيرة ، ان حروب البدو وغزواتهم المستمرة ليست دليلا كافيا على انتشار النظام القبلي في عموم الجزيرة ، ذلك ان غزوات البدو تتسع ، ويكون لهم تأثير في مجرى الأحداث ، كلما غابت السلطة المركزية ، والكيان السياسي القادر على السيطرة عليهم . ففي اليمن بعد سقوط مملكة حمير وسيطرة الأحباش ومن ثم الفرس ، وتذمر السكان من جور وظلم المحتلين قامت انتفاضات ومحاولات للتخلص من الحكم الأجنبي ، فساعد ضعف السلطة المركزية وانتشار الفوضى ، القبائل البدوية على اغتنام الظروف والاغارة والغزو ، وهذه الظاهرة واضحة عبر التاريخ العربي حتى الحديث منه حيث نرى القطاع القبلي ينتعش ويعاود نشاطه عبر عمليات الغزو والاغارة متى غابت السلطة المركزية وشعر بضعفها .

---

(١) لقد دفع التداخل والتشابك في المصالح الاقتصادية بين مدن الحجاز ، الى تقوية الروابط الاجتماعية الى الحد الذي كان يقال فيه (قريشي وختناه ثقيفيان ، او ثقفي وختناه قريشيان) سالم - ٣٨٠ .

(٢) المفصل ٤/١١٧ - ١١٨ ، ٧/ ٢٨٥ - ٢٨٨ ، ٣٠٦

- الافغاني - المصدر السابق - ١٨١ - ١٨٥

(٣) المفصل ٣/ ٥٦

المبحث الرابع

العلاقات النقدية والائتمانية

اولا : العلاقات النقدية

من البديهي أن يستعمل سكان الجزيرة العربية النقود في معاملاتهم الاقتصادية وان يلجأوا الى بعض أشكال التعامل الائتماني في ادارة أنشطتهم المختلفة وتسوية حساباتهم ، فمجرد انهم كانوا يهيمنون على التجارة العالمية ، سواء في ايام ممالك اليمن أو بعد بروز مكة كعاصمة تجارية ، لا بد أن يصبح النقد معيارا للقيم ووسيلة للدفع ، والا فيصعب قبول فكرة السيطرة على التجارة العالمية في ظل اقتصاد مقايضة .

لقد استعمل العرب النقود الذهبية والفضية ، كما استعملوا أيضا نقود سكت من نحاس . ومع ان المصادر التاريخية ، لا تخبرنا عن قيام أهل العربية الغربية ، بضرب النقود[1] الا ان العثور على نقود عربية جنوبية يشير الى وجود دار او دور لضرب العملة في اليمن[2] خاصة وان بعض المصادر التاريخية[3] أوردت أنه

---

(١) لا يستبعد د . جواد علي ان يتم العثور مستقبلا على نقود جاهلية ضربت في مكة او الطائف أو يثرب (المفصل ٧/ ٤٩٥) .

(٢) جواد علي / ٧ / ٤٩٣ .

ـ البلاذري ـ فتوح البلدان ـ ٤٥٢ ـ ٤٥٦ ـ

(٣) ن . م ـ ٧ / ٤٩٩

كان باليمن[1] دراهم ، وان الدرهم اليمني دانق وقد سماها الماوردي (دراهم حميرية) فلا بد أن تلك الدراهم قد سكت على عهد ملوك حمير .

واستعمل العرب أيضا النقود الأجنبية ، كالنقود الرومانية والساسانية والحبشة[2] ولا شك أن كمية النقد المتداول من هذه العملات ، كانت تتوقف على مدى نفوذ كل دولة من هذه الدول في الجزيرة العربية والغالب على النقود المتداولة كانت الدنانير الذهبية البيزنطية ، والدراهم الفضية الساسانية ذلك ان الذهب كان ، اساس النظام النقدي في سورية ومصر وشمال افريقية في ظل سيطرة الامبراطورية الرومانية على تلك المناطق ، بينما كانت الفضة هي الأساس السائد للنظام النقدي في ايران والعراق تحت الحكم الساساني[3] .

وهناك بعض الظواهر في النشاطات الاقتصادية تكشف درجة التنقيد في اقتصاد الجزيرة ، واتساع نطاق المعاملات النقدية ، ويكفي أن نشير في هذا الصدد الى بعض من هذه المظاهر :

١ ـ اعتماد سكان الجزيرة أوزانا معلومة للوحدات النقدية المتداولة ، على الرغم من أن العملات الاجنبية كانت ذات اوزان معلومة[4] (فقد كان لقريش في الجاهلية أوزان أقرها عليها الاسلام اذ كانت قريش تزن الفضة بوزن تسميه درهما . وتزن الذهب بوزن تسميه دينارا . فكل عشرة من أوزان الدراهم تساوي سبعة من أوزان الدنانير ، وكان لقريش أيضا وزن الشعيرة وهو واحد من الستين

---

(١) تذكر كتب الحديث أن أول من ضرب الدينار (تبع) وهو (اسعد بن كرب) ، وان اول من ضرب الفلوس وادارها في أيدي الناس نمرود بن كنعان (مسند ابي حنيفة ١٦٣) كما وجدت نقود سبأية وقتبانية يرجع العلماء تاريخ أقدمها الى حوالي ٤٠٠ ق . م .
ـ جواد علي ـ ٧ / ٤٩٠

(٢) الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي في القرن ٤ الهجري ص ٢٠١ ـ دار المشرق ـ بيروت ـ ط٢ ـ ١٩٧٤ .

(٣) الدوري . د . عبد العزيز ـ المصدر السابق ص ٢٠٩ ـ

(٤) ن . م ـ ص ٢٠١ ـ ٢١٢ .

من وزن الدرهم . وكانت لهم الأوقية وزن الاربعين درهما ، والنش وزن عشرين درهما ، والنواة وزن خمسة دراهم فكانوا يتبايعون بالتبر على هذه الاوزان وكانوا يحتفظون بالأوزان المقررة ، حتى اذا حدث اختلاف على الوزن ، رجعوا الى الوزن المقرر المعتبر[1] كما ورد في الأخبار أيضا أن الخمسمائة درهم ، كانت تعادل في ايام النبي اثنتي عشرة أوقية ونش[2] وان الدرهم سبعة دوانيق ، وكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل[3] والنش نصف أوقية ، وهو عشرون درهما لأنهم يسمون الأربعين درهما أوقية ويسمون العشرين ، نشا ، ويسمون الخمسة ، نواة[4] .

٢ ـ تعامل أهل الجزيرة بالنقود عدا كوحدات نقدية ذات عيار محدد وليس وزنا ان هذا التأكيد لا ينفي أنه قد جرت عمليات التعامل النقدي بالوزن . . . الا ان اعتماد الوزن لا يعطي دلالة على ان التعامل لم يكن على اساس عدد الوحدات ، ودليل ذلك ، اهتمام الجاهليين ، بأوزان العملات ، ومعرفة نسب تبادلها (الفضية) الى الذهبية واجزائها ونسبة اجزائها الى وحداتها الصحيحة ، بالاضافة الى اساليبهم في أنقاص وزن العملة وقرضها ، فهذا الاهتمام يعكس تعاملهم بالعدد ، ولكنهم يلجأوون الى الوزن عندما تكون المبالغ كثيرة ، ففي هذه الحالة يكون الوزن طريقة أسرع للعد طالما كان عيار الوحدات النقدية قياسيا وثابتا . ولدى الطبري[5] رواية تؤكد هذه الحقيقة ، اذ يذكر انه كان من عادة

---

(١) ذكر البلاذري (حدثني محمد بن سعد . . . عن ابي وداعه انه اراه وزن المثقال قال فوزنته فوجدته وزن مثقال عبد الله بن مروان قال هذا كان عند ابي وداعة بن ضبرة السهمي في الجاهلية ـ فتوح ـ ٤٥٢

ـ جواد علي ـ ٧/ ٥٠٠

(٢) جواد علي ـ ٧ / ٥٠٢

(٣) جواد علي ـ ٧ / ٥٠٣

(٤) جواد علي ـ ٧ / ٥٠٣

ـ تاج العروس ـ ٤ / ٣٥٦

(٥) جواد علي ـ ٧ / ٥٠٣

ـ لسان العرب ـ ٦/ ٢٠ (باس) . وجاء في اللسان (وقيل كانت المعاملة بها في صدر الاسلام عددا لا وزنا . وكان بعضهم يقرض أطرافها فنهوا عن ذلك). وذكر ابو يوسف في الخراج ان عمر قال : =

الجاهليين التعامل بوزن الدراهم بالأواقي ، ان زاد عددها على وزن اوقية ، وكان وزن الأوقية أربعين درهما ، فما نقص عن هذا المقدار ، جرى التعامل عليه بالعدد ، وما زاد عليه جرى التعامل عليه بالوزن . وهناك معلومات عن الاساليب التي أتبعها البعض لانقاص مقدار المعدن في الوحدة النقدية ، حيث تشير الى ان الاسلام نهى الجاهليين عن التلاعب بالعملة ، مثل قرضهم اطراف الدراهم والدنانير بالمقراض ، لغرض الاستفادة من تلك القراضة ، اذ ـ يجمعونها فيسبكونها فيخرجون بذلك النقد المقروض عن سعره[1] ومما يؤكد ان لجوء الجاهليين الى استخدام الوزن في اجراء صفقات البيع والشراء كان للسهولة والسرعة وان الوحدات النقدية ، المتداولة ، كانت ذات وزن معلوم من المعدن الجيد ، ما جرت عليه العادة في العهود الاسلامية اللاحقة من اصدار نقود تمثل مضاعفات الوحدات النقدية الصحيحة ، لاستخدامها في مناسبات خاصة . كالدنانير التي يزن الواحد منها مائة مثقال وخمسمائة مثقال[2] .

ايها الناس انه قد جاء مال كثير فان شئتم ان نكيل كلنا لكم وان شئتم ان نعد لكم عددنا وان شئتم ان نزن لكم وزنا لكم ـ ص ٤٥ ، وذكر ابن العربي ـ في تفسير لاية وشروه بثمن بخس دراهم معدودات (ان ذلك يدل على ان الاثمان كانت تجري عندهم عدا لا وزنا) أحكام القرآن لابن العربي ٣/ ١٠٧٨ ، ١٠٧٩ كذلك الرازي قال (تعد عدا ولا توزن لأنهم كانوا لا يزنون الا اذا بلغت أوقية وهي الأربعون) التفسير الكبير ١٨/ ١٠٨ .

(١) الماوردي ـ الأحكام السلطانية ـ ١٥٤ ـ ١٥٥ ـ وذكر ان سكان الجاهلية كانوا (يتبايعون باوزان اصطلحوا عليها فيما بينهم . وهو الرطل الذي هو اثنا عشرة اوقية ، والأوقية هي أربعون درهما .ابن سلام ـ الأموال ص ٧٣٢ ـ ابو يوسف ، الخراج ـ ص ٤٥ ـ مما يعني ان وحدات الأوزان هي في الوقت نفسه وحدات عددية معلومة الوزن .

(٢) الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري ص ٢١٦ ـ ٢١٧ ، يذكر الدوري ان العباسيين ، ضربوا في القرن لـ٣ الهجري دنانير يساوي الواحد منهم دينارين اعتياديين . وكان الخلفاء يهبون هذه الدنانير للمغنيين ونحوهم (المقريزي ـ اغاثة الأمة ص ٦٠) ـ ويتحدث ابو القاسم البغدادي عن دنانير وزن الواحد منها مائة مثقال ، ويذكر ياقوت الحموي ان ناصر الدولة ارسل الى أبي اسحاق الصابي عشرة دنانير من دنانير الصلة وزنها خمسمائة مثقال (ياقوت الحموي ـ معجم الادباء / ٣٢٩ ـ واجاز ابن العميد الوزير البويهي المشهور ، احد الشعراء بدراهم ودنانير قيمة كل منها خمسة اضعاف النقود الاعتيادية ـ وضرب المقتدر ومعز الدولة وعضد الدولة دراهم يزن الواحد منها درهمين . . .

٣ ـ التمييز بين النقود الجيدة والنقود الرديئة ، وكشف التزييف (الزيوف) فيها . اذ كان البعض يلجأ الى تزييف العملة سواء من حيث كمية المادة أو نوعيتها وفي اللهجة العربية الجنوبية مفردات عديدة تستخدم للتمييز بين النقد الجيد والنقد الرديء منها (مصعم) (مصح) بمعنى نصح وخلص ، أي خالصة من كل غش ، ولفظة (رضيم) ، بمعنى مرضية ، صحيحة غير مزيفة ، ولفظة (خبصتم) (خبصت)[١] وورد أيضاً (زاف فلان الدراهم جعلها زيوفا »[٢] ودراهم فسول ، دراهم زائفة ، وافسل عليه دراهمه اذا زيفها (ومنه حديث حذيفة انه اشترى ناقة من رجلين وشرط لهما من النقد رضاهما ، فأخرج كيسا فافسلا عليه ، ثم أخرج كيسا فافسلا عليه ، اي ارذلا وزيفا منها » وأصلها من الفسل ، وهو الردي الرذل من كل شيء[٣] ، كما كان البعض يلجأ الى كسر العملة للتأكد من صحة معدنها[٤] وكان عبد الله بن مسعود ، يكسر الزيوف وهو على بيت المال[٥] كما يعبر عن الدراهم الموزونة بـ(دراهم مجربة)[٦] لأنها مجربة وقد ظهر من التجربة ، انها صحيحة غير منقوصة وبرع قوم من الصيارفة بتنقاد (نقد) الدراهم ، أي تمييزها واخراج الزائف منها . وكان الصيارفة يعتبرون النقود الطيبة اللينة نقودا صحيحة ، والنقود الصلبة زائفة . فالدرهم القسي هو درهم زائف

---

(١) جواد علي ـ ٧/ ٤٩٢

ـ يروى المغيرة بن شعبة انه جاء خماراًفقال له (كل لي ملء هذا الزق فملأه ، فاخرج درهما زائفا فأعطاه اليه ، فقال له الخمار (ان ثمن هذا الزق عشرون درهما جيادا ، وهذا درهم زائف) فاجابه المغيرة (انا رجل بدوي وظننت ان هذا يصلح كما ترى ، فان صلح وإلا فخذ شرابك) .

(٢) جواد علي ـ ٧/ ٥٠٢

(٣) جواد علي ـ ٧/ ٥٠٢

(٤) جواد علي ٧/ ٥٠١ (وفي الحديث نهي عن كسر السكة الجائزة بين المسلمين ، الا من باس ، يعني الدنانير والدراهم المضروبة اي لا تكسر الامن امر يقتضي كسرها ، اما لرداءاتها او لشك في صحة نقدها ، لسان العرب ـ ٦/ ٢٠ (باس) . وفي سنن ابي داود نفس الحديث عن علقمة بن عبد الله عن أبيه ٢/ ٢٤٣ . . .

(٥) جواد علي ـ ٧/ ٥٠٢

(٦) جواد علي ـ ٧/ ٥٠٢

لذلك قالوا (درهم قسي)[1] .

٤ ـ التعامل باجزاء الوحدة النقدية الصحيحة استجابة لتنوع المعاملات ولتغطية صفقات البيع والشراء الصغيرة التي تقل قيمتها عن الوحدة الصحيحة للدرهم او الدينار وان دل هذا على شيء فانما يدل على أن التعامل النقدي يغطي أصغر وأبسط عمليات التبادل السائدة في المجتمع العربي . . . فالقيراط والدانق اجزاء للدينار ، وقيل للدرهم ، كما استعمل الفلس وهو من النحاس وكان يعادل زهاء ثلاثين غراما[2] والدانق يعادل سدس الدينار او سدس الدرهم والقيراط جزء من اجزاء الدينار وهو نصف عشرة ومنهم من جعله جزءا من اجزاء الدنانير والدراهم[3] . وهنا يثار التساؤ ل التالي ، لماذا لم يعمد العرب أو أهل الحجاز مثلا الى اقامة دار لسك العملة وضرب نقود عربية خاصة بهم وهل يعتبر غياب دار السك هذه ، مؤ شرا كافي الدلالة على ضعف درجة تنقيد الاقتصاد العربي انذاك ؟

ان معرفة الأوضاع السائدة في الجزيرة العربية خلال القرنين اللذين سبقا الإسلام ، واستحضار أوضاع الجزيرة قبل ذلك التاريخ بقرون تساعدنا على تقديم اجابة واضحة . . .

فالعرب ، عرفوا سك النقود قبل هذا التاريخ ، وكما أشرنا فانه يقدر انه كان في اليمن داراً لسك النقود ، بدلالة النقود المكتشفة في اليمن والتي منها الدراهم الحميرية[4] وفي بصرى ذهب الباحثون الى ان الملك الحارث الثالث (٨٧ ـ ٦٢ ق. م.) أول ملك نبطي أمر بضرب النقود)[5] وبرغم ان العرب عرفوا سك

---

(١) جواد علي ٧/ ٤١٩ ـ ٤٢٠ (قال مزود . . . وما زودوني غير سحق عمامة وخمسميء منها قسي وزائف وقال الشاعر ايضا : بني غدانه حقا لستم ذهبا ولا صريفا ولكن انتم خزف) .

(٢) جواد علي ـ ٥٠٣/٧ ـ ٥٠٤

(٣) نفس المصدر

(٤) جواد علي ـ ٤٩٩/٧

(٥) ن. م ـ ٤٩٣/٧

النقود وضربوا العملات الخاصة بهم قبل قرون عديدة من ظهور الاسلام ، الا أنهم منذ القرنين الأخيرين واجهوا أوضاعاً خاصة أثرت بشكل واضح في عدم لجوئهم الى ضرب نقود عربية ، وهذه الظروف نلخصها بما يأتي :

١ ـ غياب الدولة القوية أو السلطة المركزية في الجزيرة العربية خلال القرنين الخامس والسادس الميلاديين، وخضوع أجزاء واسعة منها للسيطرة الأجنبية وكانت كل دولة تفرض عملتها النقدية في التعامل مع المنطقة المحتلة ، مما حال بين العرب وضرب نقودهم . ذلك ان الوحدة النقدية هي أحد مظاهر الوحدة السياسية ، واحدى مظاهر السيادة في الوقت نفسه . ولذلك نلاحظ انه مع انتصار الاسلام ورسوخ دولته بدأت أولى المحاولات في السيطرة على دار سك النقود وفي ضرب نقود عربية، وقد بدأت هذه المحاولة منذ خلافة عمر ، بدأت بإدخال بعض التعديلات ثم انتهت بتعريب النقود على زمن عبد الملك بن مروان (٦٥ - ٨٦ هـ / ٦٨٥ ـ ٧٠٥ م [١] .

٢ ـ اما السبب الثاني الذي نعتقد انه كان وراء عدم ظهور النقود العربية خلال الفترة قيد البحث فهو تعدد المراكز التجارية الدولية ، التي يتعامل معها العرب والتي كانت تمثل اكثر الدول قوة وأوسعها سوقاً للاستهلاك وانتاجاً للتصدير وكان ذلك مع غياب السلطة المركزية والدولة العربية القوية يدفع الى استمرار التداول بعملات هذه الدول خاصة وانها عملات ذات معايير محدودة وثابتة

---

(١) الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي في القرن ٤ الهجري ص ٢٠١ .
ـ جواد علي ـ ٤١٧/٧ (ذكر ان عمر أمر بضرب الدراهم فضربت سنة ثماني عشرة من الهجرة وضرب عثمان الدراهم كذلك ، ثم ان معاوية ضرب الدراهم السود ، وضرب ايضاً دنانير عليها تمثال متقلد سيفاً وضرب زياد النقد كذلك ولما قام عبدالله بن الزبير بمكة ضرب دراهم مدورة وكان أول من ضرب الدراهم المستديرة . وضرب مصعب بن الزبير دراهم بالعراق . ثم غيرها الحجاج ، حتى استقر الأمر لعبد الملك ، فعرف النقد على نحو ما هو معلوم ـ الأحكام السلطانية للماوردي ص ١٦٠ .
ـ البلاذري ـ فتوح البلدان ص ٤٥٢

نسبياً[1] كما ان أياً من المراكز الاقتصادية والتجارية في الجزيرة العربية غير قادر وحده على تلبية حاجة التجارة العالمية الى العملة ؟

ثانياً : العلاقات الائتمانية :

ان نمو العلاقات النقدية في المعاملات الاقتصادية والتجارية اقترن بنمو مماثل في العلاقات الائتمانية ، بين العاملين في حقول النشاط الاقتصادي في المدينة الواحدة ، وفيما بين المدن المختلفة وأكثر من ذلك امتد نطاق تلك العلاقات فيما بين التجار العرب ، والأجانب ، وقد ساعدت عوامل كثيرة على توسع الائتمان ، ولعل منشأه يرجع الى مخاطر وصعوبات نقل الأموال أو النقود من منطقة لأخرى ، واحتمالات تعرض عملية النقل الى حالات من الاعتداء أو السطو في حين اننا نجد في الدافع نحو استزادة الأرباح ، عاملاً مهماً في قيام وتوسع العلاقات الائتمانية ، فالتاجر أو الثري لم يلجأ الى كنز أمواله ، وتجميدها ، بل عمد الى تشغيلها وزيادة سرعة تداولها (المضاربة) والى اقراضها والى التشارك مع غيره في مشروعات تجارية وصناعية وزراعية . . . ولنا ان نفترض ، ان تراكم الثروات الناتج عن تعاظم الأرباح لمختلف النشاطات كان يولد دورة تجارية صاعدة ويؤدي الى مزيد من تراكم الثروة الذي بدوره يدفع الى مزيد من تطور (المؤسسات) النقدية والائتمانية .

ومن النشاطات الائتمانية التي مارسها التجار واصحاب الأموال المضاربة كاحدى وسائل تنمية الثروات وتشغيل رأس المال ، وكانت شائعة بين التجار ، وأصحاب الأموال وهي ان يدفع واحدٌ مالاً لآخر ليتجربه ، مقابل حصة من

---

(١) كان الدينار البيزنطي ثابتاً نسبياً بوزن محدد من ٤,٥٥ غم كما حافظ الدرهم الساساني بصورة عامة على وزن مستقر طيلة الفترة الساسانية وهو ٣/٩٠٦ غم .

- الدوري ـ المصدر السابق ص ٢١

الربح ، يتفق عليها بين الطرفين[1] وقد تقوم المضاربة بين اثنين من مدينة واحدة أو من مدن ومناطق مختلفة واشتهر تجار مكة بالمضاربة وإقامة الشراكات أو الشركات على نطاق واسع مع تجار من الطائف والحيرة ومدن اليمن[2] والتسليف ايضاً شكل من أشكال الاستثمار المشترك بين أصحاب المال وبين المزارعين ومربي المواشي وربما الحرفيين حيث يقدم المال مقابل منفعة معينة يتفق عليها (والسلف نوع من البيوع يعجل فيه الثمن وتضبط السلعة بالوصف الى أجل معلوم) وهو (ان يعطي مالاً في سلعة الى أجل معلوم بزيادة في السعر الموجود عند السلف ، وذلك منفعة للمسلف)[3] وقد يعجز المستلف عن الوفاء بشروط التسليف ، فيضطر الى زيادة الفائدة على مبلغ السلفة ويذكر في هذا الصدد ان عثمان بن عفان والعباس بن عبد المطلب كانا اسلفا في التمر فلما كان وقت الجذاذ قال صاحب التمر لهما « ان انتما أخذتما حقكما لم يبقَ لي ما يكفي عيالي ، فهل لكما أن تأخذا النصف وأضعف لكما ؟ ففعلا ، فلما حل الأجل طلبا منه الزيادة فبلغ ذلك رسول الله فنهاهما[4] .

---

(١) لسان العرب ـ ٢١٧/٩ ـ ٢١٨ (قرض) وقد ورد ان ـ (المقارضة / المضاربة . وقد قارضت فلاناً قراضاً أي دفعت اليه مالاً ليتجر به ، ويكون الربح بينكما على ما تشترطان والوضعية اي (الخسارة) على المال .

ـ ابن تيمية ـ القواعد النورانية ـ ص ١٦٦ .

ـ العاملي ـ ٢٩٦/١٢ ـ محمد بن الحسن الحر ـ وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ـ تصحيح وتحقيق وتذييل المحقق الشيخ عبد الرحيم الرباني الشيرازي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ بدون تاريخ .

(٢) يذكر انه كان لابي سفيان تجارته وقوافله الخاصة وله أيضاً مشاركاته مع قوافل قريش الأخرى . كما كان يقدم المال لتجار آخرين للاتجار به . وكان (للعباس) مالٌ لدى التجار لاستثماره وللحجاج بن علاط السلمي مال متفرق في تجار أهل مكة ـ ابن هشام ـ ٥٥/٣ ـ مغنى المحتاج ٢٠/ ٢١١ ـ كشف الغمة عن جميع الأمة ص ٢/ ٢٨/ ٢٩ .

ـ جواد علي ـ ٧/ ٤٢١

ـ الطبري ١٧/٣

(٣) لسان العرب ـ ١٥١/٩ ـ ١٥٩ (سلف) .

(٤) يروى :أسلف رجل آخر في نخل فلم يخرج تلك السنة فاختصما الى رسول الله فقال بمَ تستحل ماله=

كما استخدم الجاهليون السفتجة ، وقد سهلت لهم كثيراً من الصعوبات التي واجهت التبادل التجاري بين المناطق البعيدة ، ولا ينكر انها أسهمت بشكل أو بآخر في تنشيط الحركة التجارية فقد كانت السفتجة ، أشبه بالمقاصة للحسابات الجارية بين التجار ومعاملاتهم وبيوعهم[1] وهي شكل من أشكال الائتمان المتطور القائم على الثقة وارتباط المصالح وديمومتها بين الأطراف ذوي العلاقة ، وقام الى جانب السفتجة ، ما عرف بالوكالة «والوكيل هو الذي يقوم بأمر الانسان ، سمي به لأن موكله قد وكل اليه القيام بأمره ، فهو موكول اليه[2] وحكم الوكيل حكم الأصيل . والتاجر الوكيل في البيع والشراء وفي كل تعامل ، هو بمنزلة التاجر الأصيل صاحب المال وما يعقده من عقود يكون ملزماً بحق التاجر الأصيل وقد عرف العلماء الوكالة : انها تفويض شخص أمره الى آخر فيما يقبل النيابة »[3] ولعل أبرز النشاطات الائتمانية التي مارسها العرب الجاهليون هي الصرف ومعناه « فضل الدرهم على الدرهم والدينار على الدينار ، لأن كل واحد فيهما يصرف عن قيم صاحبه »[1] لقد تعامل العرب بالصيرفة ، وبرزت من بينهم فئة تخصصت بهذه

أردد عليه ماله . ثم قال لا تسلفوا في النخل حتى يبدو صلاحه ـ كشف الغمة عن جميع الأمة ـ ١٨/٢ .

(١) السفتجة : وهي « ان يعطي مالاً لآخر وللآخر مال في بلد المعطي فيوفيه إياه ثم ، أي هناك ، فيستفيد أمن الطريق » .
- لسان العرب ـ ٢/١٩٨ .

(٢) جواد علي ـ ٧/٤١٢
- تاج العروس ـ ٨/١٥٩

(٣) قال جابر بن عبدالله قلت للنبي ﷺ ـ اني اردت الخروج الى خيبر فقال . . . اذا اتيت وكيلي فخذ منه خمسة عشر وسقاً « فان ابتغى ملك آية ، فضع يدك على ترقوته » .
- سنن أبي داود ـ ٢/٣٨٢ . .

(٤) لسان العرب ٩/ ١٨٩ ـ ١٩٠ والصراف والصيرف والصيرفي : النقاد من المصارفة ، وهو من التصرف ، قال الفرزدق تنفي يداها الحصى في كل هاجرة نفي الدراهيم تنقاد الصياريف . « كان البراء بن عازب وزيد بن أرقم يقولان : سألنا رسول الله عن الصرف وكنا تاجرين فقال : ان كان يداً بيد فلا بأس ولا يصلح نسيئه » . =

الحرفة فكانت مصدراً هاماً من مصادر تراكم الثروة لديها ومصدراً لتمويل النشاطات التجارية والزراعية في الوقت نفسه . . . وقد كان وجود هذه المهنة وانتشارها يعني علة دلالات في مقدمتها اعتاد اسعار صرف بين أنواع النقود المتداولة ، الذهبية والفضية وبين الجيد والرديء من كل نوع من هذه الأنواع[1] والتحكم في أسعار الصرف أو التبادل بين أنواع النقود حسب كمية النقود المتوفرة من كل نوع ، وقد كان معدل التبادل بين الدرهم والدينار يستقر حول ١٠ دراهم = ٧ دنانير[2] ، الا ان هذا المعدل العام كان يرتفع وينخفض تبعاً لمدى الغش في العملات المتبادلة نوعاً ووزناً ولمدى شدة الطلب والحاجة الى العملة المطلوبة ، ومن فروق عملية الصرف هذه يربح الصيارفة ، اموالاً طائلة .

ومارس الصيارفة اقراض النقود بفائدة ، واستودعوا اموال الأفراد لديهم[3] وساهموا في مشاريع تجارية وزراعية .

أما تعاطي الربا ، فقد بلغ شأناً عظيماً ، واعتبر من أهم مصادر تكديس الثروات وتمركزها ، وكان يقف الى جانب رأس المال التجاري ، كأكثر أشكال الاستثمار سعة وقوة ، وان تداخلا في كثير من الأحيان[4] ولم تكن هناك حدود

- كشف الغمة عن جميع الأمة ٢/ ١٤ وقال رسول الله « لا تبيعوا الذهب بالذهب الا مثلاً بمثل والفضة بالفضة الا مثلاً بمثل لا يشف بعض على بعض » سنن أبي داود - ٢/ ٢٢٢ .

(١) كانوا يميزون النقود التي تحتوي على شوائب من غير معدنها الأصلي. ويقدرون قيمة المسح (التآكل) الذي أصابها من التداول ، والقرض : أي القطع من الوحدة النقدية .

- جواد علي - ٧/ ٤٢٠
- لسان العرب - ٩/ ٢١٦
- تاج العروس - ١٠/ ٢٩٣

(٢) جواد علي - ٧/ ٥٠٠

(٣) ذكر ان رجلاً من قريش استودع (عبدالله بن سلام الفاً ومائتي أوقية ذهب) .

- جواد علي - ٧/ ٤١٩

(٤) « استعمل رسول الله رجلاً على خيبر فجاءهم بتمر جنيب فقال أكل تمر خيبر هكذا قال : ان نأخذ الصاع من هذا بصاعين والصاعين بثلاثة ، فقال رسول الله لا تفعل بع الجميع بالدراهم ثم ابتع =

لاستغلال المرابين اذ كثيراً ما بلغت الفائدة ١٠٠٪[١] . على ان درجة استغلال رأس المال الربوي تتبين بوضوح اكبر عندما نعلم ان الانساء فيه بالشهور أي ان الفائدة عن المبلغ المقترض تستحق كل شهر ، وفي الشهر التالي تستحق الفائدة المترتبة عليه ، وبمعنى ان كل فائدة مستحقة،تصبح جزءاً من أصل رأس المال ، وتستحق بدورها فائدة ، الأمر الذي يكشف عن جسامة اعباء التضعيف التي يتحملها المقترض والتي تتجاوز الـ ١٠٠٪ الى ٢٠٠٪ و٣٠٠٪ الخ . ولذلك شدد الاسلام على منع ممارسته منعاً قاطعاً[٢] وغالباً ادى عجز المدين عن سداد دينه الى فقدان حريته أو حرية أحد أفراد عائلته لتعويض الدين[٣] ويروى في هذا الصدد قصة أبي نائلة مع كعب بن الأشرف وهي ذات دلالة عميقة وواضحة عن السلطة التي كان يمتلك ممارستها المرابي على المقترضين . فقد ذكر ان « سلطان بن سلام بن وقش وهو أبو نائلة ، وكان أخا كعب بن الأشرف من الرضاعة ، فقال أبو نائلة لكعب : ويحك ياابن الأشرف : اني قد جئتك لحاجة أريد ذكرها لك فاكتم عني ، قال : أفعل ، قال : كان قدوم هذا الرجل (يعني محمداً) علينا بلاء من

بالدراهم جنيباً ، وقال في الموزون مثل ذلك » وفي الحديث دلالة على أنواع الطرق التي كانت تستخدم لتحقيق نفس أغراض الربا .

- الشمراتي ، الشيخ عبد الوهاب ـ كشف الغمة عن جميع الأمة ـ ٢/١٤ ـ مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده ـ ميدان الأزهر ـ ١٩٦٤ .

(١) كان الرسول يقول : لعن الله آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه . ولدرهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم أشد من ستة وثلاثين زنية في الاسلام .
- كشف الغمة ـ المصدر السابق ٢/١٣
- سنن الترمذي ـ ٢/٤٤١ .

(٢) قال الرسول «الا ان كل ربا من ربا الجاهلية موضوع لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون » ـ سنن أبي داود ـ ٢/ ٢١٩ ، سنن الترمذي ـ ٢/ ٣٤٠ .

(٣) روي أن أبا لهب تخلف عن المساهمة مع قريش في معركة ، وبعث مكانه العاصي بن هشام بن المغيرة وكان العاصي قد لاط له (أي اقترض منه) بأربعة آلاف درهم كانت له عليه ، أفلس بها ، فاستأجره بها أن يجزيء عنه ربعته فخرج .
- سيرة بن هشام مع حاشيته ـ الروض الآنف ٣/ ٣١

البلاء ، عادتنا به العرب ورمتنا عن قوس واحد ، وقطعت عنا السبل حتى ضاع العيال وجهدت الأنفس ، وأصبحنا قد جهدنا وجهد عيالنا . فقال كعب : انا ابـن الأشرف أما والله لقد كنت أخبرك يا ابن سلامة ان الأمر سيصير الى ما أقول . فقال له سلطان : اني قد أردت أن تبيعنا ، طعاماً ونرهنك ونوثق لك ، ونحسن في ذلك . فقال كعب أترهنوني أبناءكم ؟ قال : لقد أردت أن تفضحنا أن معي أصحاباً لي على مثل رأيي ، وقد أردت أن آتيك بهم فتبيعهم وتحسن في ذلك ونرهنك الحلقة (السلاح) ما فيه وفاء قال كعب : أترهنونني نساءكم ؟ قال كيف نرهنك نساءنا وأنت أشب أهل يثرب وأعطرهم . . .[1] وهذه الواقعة بليغة في الدلالة على مدى الاستغلال الذي يمارسه المرابي ، ذلك ان أبا نائلة كان قد أسلم ، وجاء الى كعب وأخبره بأنه وجماعة من المسلمين قد غيروا رأيهم بالدين الجديد ، وطلب اليه ان يتساهل معهم لكي لا يبقوا على دين الاسلام . ومع ذلك رفض كعب ذلك .

ولا يختلف الأمر في ميدان النشاط الاقتصادي عنه في ميدان الاستهلاك ، فقد كان الموقع المتين للمرابي يؤدي الى استنزاف الجزء الأكبر من أرباح صغار التجار ومن انتاج المزارعين والحرفيين وافقارهم بشكل مستمر[2] لقد كان تركز الثروات وتوفر فرص النشاط الاقتصادي يشجعان على اشتداد الطلب على رؤوس الأموال لاستثمارها في التجارة والزراعة على نحو خاص بالاضافة الى ان سوء توزيع الثروة وتفاوت مستوى الدخول بين الأفراد وبروز الحاجة الى اقتراض المال لأغراض استهلاكية ، كل ذلك ، وفر ظروف ازدهار رأس المال الربوي ، واحتلاله مكانة أساسية في مجمل النشاط الاقتصادي أي في الجزيرة وخاصة في منطقة الحجاز . . .

(١) الذهبي - التاريخ الكبير - جـ١ ق ١ - ١٧٨ - ١٧٩ - ابن هشام - ٣/١٤٠ - ١٤١

(٢) قال الشاعر :

اندان أم نعتان ، أم ينبري لنا فتى مثل نصف السيف هزت مضاربه

لسان العرب ١٣/١٦٧ - ١٦٧ (دين) و ٩ (١٥٨ - ١٥٩ (سلف) .

الفصل الثاني

العلاقات الانتاجية والأوضاع السياسية

المبحث الأول

الملكيـة الخاصة

ما من شك ان الاقتصاد العربي في الجزيرة العربية ، كان يقوم على أساس الملكية الخاصـة سواء للأراضي الـزراعية أو للمشاغـل وأدوات العمـــل ، هذا بالاضافة الى ان النشاط التجاري ينطلـق أساسـاً من التملك الخـاص لرؤ وس الأموال ويقوم على التبادل الفردي . واذا كانت مكة قد أصبحت منذ أواخر القرن السادس الميلادي عاصمة العرب التجارية ، فلأن هذه الفترة ، قد هيأت لمكة من العوامل والأسباب ، ما أدى الى تراكم الثروة بأشكالها المختلفة لدى سكان مكة ، وأثريائها على نحو خاص ، أكثر مما تهيأ لبقية المراكز التجارية والزراعية في عموم الجزيرة العربية .

ولعل في مقدمة تلك العوامل والأسباب ، فقدان اليمن لمكانتها التجارية اثر سيطرة الأحباش عليها في أواخر الربع الأول من القرن السادس الميلادي واحتلالها من قبل الفرس في ثلثه الأخير»[1] . . لقد أدت تلك السيطرة الى تدمير الاقتصاد وتدهور الانتاج الزراعي ، وضعف الانتاج الصناعي وكسـاد التجـارة ، بسبـب

---

(١) سيرة ابن هشام مع حاشية الروض الأنف - ١/ ٥٣ - ٥٤ - ٧
- المفصل ٣/ ٥٦
- الحداد ، محمد يحيى - تاريخ اليمن السياسي - دار الهنا للطباعة والنشر / القاهرة - ١٩٧٦ - ص١١٠

التخريب الذي أعمله الأحباش في اليمن من جهة[1] ولسيطرتهم على الطريق التجاري للبحر الأحمر من جهة ثانية ، بالاضافة الى النتائج التي أفرزها الصراع بين الفرس والأحباش ، للاستيلاء على اليمن ، من تدمير واستنزاف مستمر لاقتصادها وامكاناتها[2] من جهة ثالثة .

كل ذلك ادى الى انتقال مكانة اليمن التجارية الى الحجاز وخاصة مكة ، وقد ساعدت عوامل أخرى في ترسيخ المكانة الجديدة لمكة ، منها هجرة كثير من اليمنيين الذين لهم خبرة واسعة بالحركات التجارية وفي ظروف متعددة الى مكة[1]

---

(١) عهد نجاشي الحبشة الى قائده بأن يقتل ثلث رجال اليمن ويخرب ثلث بلادهم ويسبي ثلث نسائهم وأولادهم .
- سيرة ابن هشام والروض الآنف ١/ ٥٥
- سالم ، المصدر السابق ص ١٥٨
- الطبري ٢/ ٩٢٧

وحول انتقام الأحباش من اليمنيين يقول الشاعر علقمة ذو جدن :

أو ما سمعت بحمير وقصورها	أمست معطلة مساكن حمير
فابكيهمُ إما بكيتِ لمعشر	لله درك حمير من معشرِ

- سالم - ص ١٥٩

(٢) كان من نتائج الغزو الحبشي الأول لليمن تهدم سد مأرب وترميمه في عام ٤٤٩ ، ولكن ذلك الترميم لم يجد نفعاً ، فقد تهدم بعد عام واحد من ترميمه في سنة ٤٥٠ - ٤٥١ ، وأدى ذلك الى نزوح جماعات كبيرة من مناطقها الى الجبال ومع ان ابرهة ، خلال الغزو الثاني لليمن ٥٢٥ م قام بترميم السد مرتين الا ان أغلب المؤرخين يجمعون على ان تهدم السد كان بسبب انشغال اليمنيين بالحروب مع الأحباش ، الى جانب تحول الطريق البري التجاري من مدينة مأرب الى طريق بحري سيطرت عليه السفن الرومانية ، الأمر الذي سلب اليمنيين ثروة كانت من أكبر مواردهم وأعجزهم ذلك عن الانفاق على السد لصيانته والمحافظة عليه .
- سيرة ابن هشام مع حاشية الروض الأنف - ١/ ٥٥ - ٥٦
- أنظر حول ذلك / المفصل جـ٣/ ١٥٣ - ١٥٩
- المفصل جـ ٢ ٥٦٤/ ٥٦٥ ، ٥٧٥ - المفصل جـ ٧/ ٢٨٥
- الدوري - عبد العزيز / مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي دار الطليعة - ط ٢/ ٩٧٨ ص ١١ - ١٢

(٣) شلبي / الموسوعة جـ ١/ ١٢٥ - ١٢٦

وموقع مكة في منتصف الجزيرة العربية تقريباً بين الشمال والجنوب جعلها محطة استراحة وتموين للقوافل كما ان استمرار الصراع بين الفرس والأحباش وما ادى اليه من شل طريق تجارة الهند الى الخليج العربي وخلق مشاكل لطريق البحر الأحمر ، مكن قريش من السيطرة على طريق التجارة البري المار بغربي الجزيرة[١] ولعب جذب مكة دوراً بارزاً في اعتماد سكان مكة على التجارة كمصدر رئيسي لمعيشتهم .

لقد كان لكل هذه العوامل ، وعلى نحو خاص ما أدت اليه من تحول الحركة التجارية من الطريق الشرقي الى الطريق الغربي ، ان توطد مركز مكة وبشكل نهائي كعاصمة تجارية للجزيرة العربية وكمركز رئيسي للتجارة الواسعة ، مستفيدة من أجل توطيد ها المركز من كون مكة أساسا ، مركزاً للعبادة الدينية يحج اليها العرب من مختلف أطراف الجزيرة[٢] .

ومع ان انحطاط مكانة اليمن التجارية والاقتصادية ، ترك نتائج سلبية على مجمل حركة التطور الاقتصادي والتجاري خصوصاً ، في الجزيرة العربية ، الا ان وجود مكة كمدينة مهيأة للأسباب المشار اليها لأن تحتل مكانة اليمن ، قد عوض الآثار السلبية لذلك الانحطاط ، ولعب منذ أواخر القرن السادس الميلادي دوراً ايجابياً في اعادة الحياة الى الاقتصاد اليمني وتنشيط حركته التجارية ، مع فرق جوهري في هذه المرحلة ، هو ان الحصيلة الأولى كانت لمكة بشكل خاص والحجاز عموماً ، حيث تراكمت الثروة لدى سكانها وتمركز رأس المال لدى أثريائها والتجار منهم على الأخص[٣] وفي حين كانت مكة تتولى قيادة الحركة التجارية ، وتتزعم

---

(١) المفصل ٧/ ٢٨٥ ـ الدوري / المقدمة ص ١١ ـ ١٢ ـ سالم ٣٤٥

(٢) سيرة ابن هشام مع حاشية الروض الأنف ـ ١/ ٦٢
- تيزيني : د. طيب / المصدر السابق ص ١٤٠
- فرح د. الياس ـ مقدمة في دراسات المجتمع العربي والحضارة العربية ص ٣٩ ـ ٤٠
- المفصل : جـ ١/ ٦ ، جـ ٤/ ١١٣

(٣) من أثرياء مكة المشهورين عبدالله بن جدعان ، وكان يلقب بحاسي الذهب لثرائه الفاحش ـ وعبد الرحمن بن عوف وكان فيما ترك ذهب قطع بالفؤوس حتى مجلت ايدي الرجال منه ، وأعان في سبيل

عملية الاندماج الاقتصادي وكانت ثمة ظاهرة واضحة تبرز للعيان ، وهي التفاوت في مستوى التطور بين مكة وبقية المراكز التجارية الأخرى ، وبينها وبين تلك المراكز من جهة وبين المناطق الصحراوية القاحلة التي يسكنها البدو الرحل من جهة ثانية[1] .

واذا كان الطيب تيزيني يرى ان ما يميز العلاقات الانتاجية الاجتماعية في الحجاز الجاهلي هو فقدان ملكية الأرض بالمعنى الدقيق المميز[2] ، فاننا نرى ان الملكية الفردية أو الخاصة للأرض كانت هي السائدة سواء في الحجاز أم في غيره من المدن والمراكز التجارية بما في ذلك اليمن ، وان ما اعتقده تيزيني وغيره « من ان ملكية الأرض ضمن القبيلة الواحدة كانت « شكلياً » ملكية عامة لمجموع اعضاء القبيلة[3] وان هذا المعيار نفسه برز بالنسبة الى حيازة الأرض من قبل عدة قبائل[4] يصح فقط على المناطق التي نعتبرها صحراوية والتي تنبت فيها المراعي خلال مواسم الأمطار والتي تنتقل فيها قبائل البدو الرحل فقط طلباً للماء والكلأ .

أما المناطق التي تتوفر فيها المياه ، والأراضي الصالحة للزراعة فقد كانت الأرض ملكية خاصة ، وهذه المسألة ، واضحة بالنسبة للحجاز ، ففي يثرب

الله بخمسمائة فرس عربية ، وأوصى في السبيل بخمسين الف دينار ، والزبير بن العوام خلف أملاكاً بيعت بنحو أربعين ألف درهم وكثيرين بهذا المستوى الرفيع من الغنى .

- الأفغاني ـ المصدر السابق ـ ١٤١ ـ ١٤٢
- المفصل ٧٦/ ٢٩٥ ـ ٢٩٦
- خليل، د. احمد خليل ـ جدلية القرآن ـ دار الطليعة / ط ١ ، ١٩٧٧ ص ٧٤

(١) تيزيني : المصدر السابق ص ١٤٢
(٢) ن . م ـ ص ١٥٢ .
(٣) تيزيني : المصدر السابق ص ١٥١
(٤) ن . م ـ ص ١٥٢

والطائف مثلاً ، وعلى رغم ان سكانها ينتمون الى عدة قبائل[1] فان مساحات من أراضيها الصالحة للزراعة كانت ملكية خاصة للعديد من أثرياء مكة وتجارها.

وقد أشرنا الى بعض هذه الأملاك في الصفحات السابقة ، وقلنا ان امتلاك أثرياء قريش للمزارع والبساتين في يثرب والطائف وفي بيسان وغيرها ، انما يعبر عن ارتفاع انتاجية الأراضي الزراعية ، وعن طبيعة الانتاج المعد أصلاً للتداول والتبادل النقدي . . . والأدلة التاريخية على التملك الخاص للأرض الزراعية كثيرة ، ويمكن ان نذكر منها ما يلي : -

١ ـ اشارة المصادر التاريخية الى تملك الأشخاص للأراضي الزراعية بمعنى ملكيتها الخاصة لهم ، مثل أملاك عمر بن الخطاب في بيسان وأمواله في الجرف (موضع قرب المدينة على ثلاثة أميال منها)[2] وكان عبد الرحمن بن عوف يزرع في الجرف أيضاً على عشرين ناضحاً (الناضح البعير أو الحمار أو الثور الذي يستقي عليه الماء)[3] وكان للزبير بن العوام مزرعة في شراج الحرة كما كان لأنصاري مزرعة عليها كذلك)[4] وورد ان مولى من موالي (عثمان بن مظعون) كانت في يده أرض لآل مضعون بالحرة ، فكان يزرعها قثاء وبقلاً[5] ولما أسلم (مخيريق) وهو من بني النضير جعل للرسول ماله وهو سبعة حوائط فجعلها

---

(١) كان يسكن يثرب من اليهود : بنو قريضة ، وبنو النضير ، وبنو زعورا ، وبنو قينقاع ، وبنو ثعلبة ، الخ ، ومن العرب سكنها بطون عربية من اليمن ومن بلى ومن سليم بن المنصور ، اما الطائف فكان يسكن فيها الى جانب بني ثقيف جماعة من حمير من ازد السراة ، وقوم من قريش من كنانة وعذرة كذلك سكنها هوازن والاوس والخزرج ومزينة وجهينة .

ـ سالم ـ ٣٩٤

(٢) المفصل ٧/ ٤١

(٣) المفصل ٧/ ٤١

(٤) المفصل ٧/ ٤١ تاج العروس ٢/ ٦٣ شرج

(٥) البلاذري / فتوح البلدان ص ٢٢

الرسـول صدقـة[1] ، وفي بعض الـروايات ان احيحـة بن الجـلاح ، وكان من أصحاب الأملاك بيثرب ، كانت له بساتين وأرضون يزرعها ويسقيها بالسواقي ، فلا يعبأ بتأخر المطر وانقطاعه[2] .

٢ ـ تسييج المزارع والبساتين منعاً لتجاوزات الآخرين أو مواشيهم عليهـا حيث حوت المصادر التاريخية مفـردات ووقائـع كثـيرة بهـذا المعنـى فيقـال للبستان اذا كان محاطاً بجدار (الحائط) وقد وردت هذه اللفظة في كتب الحديث [3] وفي يثرب وما تبعها من اطراف ، حفر اصحاب الأراضي بها آباراً وغرسوا عليها النخيل واتخذوا لهم بها الحوائط و (البساتين)[4] كما تدل وقائـع أخرى على تحديد الأرض المملوكة بحدود ، وتعليمها بعلامات لتمييزها عن أملاك الآخـرين فلا يتجـاوز عليها ، ويقال للحد بين الأرضين (الجهاد) وقد أشير الى الجوامد في الحديث . . . ورد : اذا وقعت الجوامد فلا شفعة في الحدود[5]

ويمتد نطاق الملكية الخاصة للأرض بشكل أو بآخر ، ليشمل الأراضي التي تستغلها قبائل البدو الرعوية نصف المستقرة ، اذ تبرز الملـكية الخاصة هنا بصيغة الاحماء (وهو نوع من التملك المتولد من حق الاستيلاء بسبب الزعامة والقوة والاغتصاب[6] فصار الحمى ملكاً لسـادات القبائـل ، وغالباً تحمى الأراضي التي تتوفر فيها المياه أو الكلأ والأرض المحماة هي الجزء الذي يختاره سيد القبيلة أو قربها لرعي مواشيه فيه . اما بقية الأرض وما عليها

(١) البلاذري / فتوح البلدان ص ٣١
(٢) المفصل ٧/ ٤٣ ـ تاج العروس ٥/ ٤٠٤ (شوع)
(٣) سنن أبي داود ٢/ ١٥٩ ذكر ان الرسول قال « من أحاط حائطاً على أرض فهي له » .
(٤) جواد علي ـ المفصل ـ ٧/ ٤١
ـ تاج العروس ٢/ ٦٣
(٥) جواد علي / المصدر السابق ٧/ ١٣٥ ـ ١٣٦ تاج العروس ٢/ ٣٢٥
(٦) نفس المصدر ـ ٧/ ١٣١

فهي ملك شائع بين أفراد القبيلة ، لكل من افرادها حق الانتفاع بها[1] ويظهر التملك الخاص للأرض ايضاً باحياء الموات منها . من خلال حفر الآبار فيها واستصلاحها واعدادها للزراعة[2] ويكتسب هذا التملك (الاحماء والاحياء) صفة الشرعية ويعتبر ملكاً صرفاً لصاحبه ، ولمالكه ان يبيعه ، وله ان يهبه وان مات انتقلت ملكيته الى ورثته[3] وظهرت الملكية الخاصة للأرض في العربية الجنوبية وخاصة (اليمن) وان كانت الملكية الخاصة في هذه المنطقة ليست مباشرة ، وانما تملك بالشراء او التوريث ، والأصل ان الأرض للآلهة وكل شيء عليها هو ملك لها ايضاً والناس انفسهم عبيد لها (ادم) وعند الجنوبيين ان ممثلي السلطة الإلهية على هذه الأرض هم الذين ينظمون الملك ويقيمون العدل بين الناس ، ويحقون الحق كما تأمرهم الآلهة به[4] وتعبر عن واقع الملكية الخاصة (غير المباشرة) للأرض عقود التملك (شامت) (شمت) بالشراء المدونة باللهجات العربية الجنوبية ، حيث يذكر المتعاقدون انهم باعوا او تملكوا ملكاً مثل أرض أو دار أو بستان ، بموافقة الإله الفلاني وبرضاه وانهم أجروا ذلك وفقاً لأوامره ونواهيه ، يكتبون ذلك على حجر يضعونه على حد الملك أو باب الدار ، ليكون بمثابة شهادة تمليك أو صك بيع أو شراء[5] وقد عبر في احد نصوص المسند عن الأرض التي آلت الى صاحبها بطريق التملك بـ (مقبلت قنيو) اي الأرض التي اقبلت الى الشخص بطريقة الملكية . . . ومعناها الأرض المقتناة أي الملك ، وهي ارض ملكها صاحبها ارثاً من

---

(٣) يذكر ان الرسول نهى ان يحمي على الناس حمى كما كانوا يفعلون في الجاهلية ، الا ان يحمي لخيل المسلمين فقال « لا حمى الا لله ولرسوله » وذكر ان عمر حمى النقيع (وهو موضع معروف بالمدينة) لنعم الصدقة .

- سنن ابي داود ـ ٢/ ١٦٠
- ابن سلام ـ الأموال ص ٤١٣ ، ٤١٧ ، ٤١٨

(١) جواد علي ـ ٧/ ١٣٠ ، ابن سلام الأموال ـ ٤٠٢ ـ ٤١٢

(٢) جواد علي ـ ٧/ ١٣٠

(٣) جواد علي ـ ٧/ ١٥٤

(١) المفصل ـ ٧/ ١٥٥

أهله ، تمييزاً لها عن الأرض التي يملكها صاحبها شراء » والتي يعبر عنها بلفظة (شافهو) اي الأرض المشتراة[1] . .

ومع ان المبدأ الأساس للملكية يتمثل بأن الملك ملك الآلهة ، الا ان ذلك لا يعني ان الملكية هي مجرد حق انتفاع الى أجل يحدد أو لا يحدد . او ان من حق السلطان انتزاع الملك من صاحبه والاستيلاء عليه . . . بل ان الملكية تملك دائم لأنها حق مقدس لا يجوز مسه ولا الاعتداء عليه او منازعة صاحب الملك على ملكه لأن الآلهة لا ترضى بذلك وهي تنتقم من المعتدين مهما كانوا[2] . وعلى العموم فان الأرض الزراعية العامرة في العربية الجنوبية يتوزعها الملك أو الملوك وذووهم وقادتهم ، والمعابد التي تستأثر بمساحات واسعة ، ثم سادات القبائل وأخيراً ملكيات الأفراد التي تكون في الغالب صغيرة ، ولا تشمل كافة السكان[3] وعادة يلجأ الملوك وكهنة المعابد وسادات القبائل الى تأجير أراضيهم او جزء منها ، الى مستأجرين من المتنفذين أو من الفلاحين ، مقابل جعل يدفع لهم وبموجب عقود يطلق عليها في اللهجة الجنوبية (وتف)،(وتق) ، عثر على العديد منها[4] في التنقيبات الأثرية .

---

(١) المفصل - ٧/١٣٧

(٢) ن.م. - ٧/١٥٥

(٣) تشير الوثائق التي عثر عليها أو الخاصة بقانون الضرائب في اليمن الى (ان تحصيل الأموال المقررة كان ينقسم الى ثلاثة أقسام :

- ثمن الشراء (ش . م . ت)
- أجر الأرض (م.ث.و.ب)
- ضريبة الأرض للأغراض العسكرية (س. د. و. ل. ت)

ويطلق على الدفع نقداً « ورقم » على الدفع بضاعة « دعتم » وعلى المحصول المستولى عليه « رزم » وهذه الوثائق تدلل هي الأخرى على وجود الملكية الخاصة للأرض بطريق الشراء ، اضافة الى ايجار الأراضي واستحصال الضرائب منها .

- الحداد، محمد يحيى - تاريخ اليمن السياسي - المصدر السابق ص ١٣٠

(٤) جواد علي - ٧/١٣٧ ، ١٤٢ - ١٤٣

أما ملكية الآبار ، فهي أيضاً تتوزع بين ملكية خاصة وأخرى عامة ، وقد تكون خاصة بمدينة بأسرها أو قبيلة معينة أو لأسرة أو ملكاً لفرد يستفيد منها أو يبيع مياهها للناس وقد يؤجرها أو يبيعها[1] وقد وصلتنا نصوص عديدة في حفر آبار أو شرائها وبيعها وفي تعميرها وإصلاحها ، ومن الآبار الخاصة بئر (رومه) وهي ليهودي كان يبيع الماء منها للناس وقد حصل على مال كثير منها ، وكان اذا غاب ، قفل عليها بقفل فلا يستطيع أحد أخذ الماء منها ، فشكا المسلمون ذلك الى الرسول فقال « ومن يشتريها ويمنحها للمسلمين ويكون نصيبه كنصيب احدهم ، فله الجنة » فاشتراها عثمان بخمسة وثلاثين ألف درهم فوقفها[2] .

ومنها بئر مالك بن النضر بن ضخم وهي التي يقال لها بئر ابي انس[3] ، فقال رسول الله : نعم ، صدقة المسلم هذه من رجل يبتاعها من المزني فيتصدق بها[4] وكان المزني قد ضرب خيمة الى جنب البئر ، يأخذ اجور الدلاء ، وله جرار بها ماء بارد ، مرّ الرسول به مرة فشرب منها ماء بارداً فقال هذا العذب الزلال » ، كما كان لعبدالله بن جدعان بئر بمكة تسمى (الثريا)[5] وتوجد امثلة أخرى على التملك الفردي للآبار[6] .

---

(١) جواد علي - ٧/ ١٨٢ - ١٨٤

(٢) جواد علي - ٧/ ١٩٣

(٣) طبقات ابن سعد - ١/ ٥٠٣ - محمد بن سعد - كتاب الواقدي - كتاب الطبقات الكبير - مصور عن كتاب طبع في ليدن ١٣٢١ هـ - منشورات مؤسسة النصر - طهران .

(٤) جواد علي - ٧/ ١٩٤

- طبقات ابن سعد ١/ ٥٠٦

(٥) جواد علي - ٤/ ٩٩

- فتوح البلدان ٢/ ٧٧

(٦) النويري - بلوغ الارب / ب / جـ ١/ ٢٢٩٦ ، وقد ذكر البلاذري بئر عروة بن الزبير ، وبئر عائشة نسبت الى عائشة بن نمير بن واقف ، وهو من الأوس ، وبئر المطلب على طريق العراق نسبت الى المطلب بن حنطب بن الحارث بن مخزوم ، وبئر ابن المرتفع - البلاذري فتوح البلدان ص ٧٨

والخلاصة : ان الآبار والعيون كانت بعضها ملكاً عاماً ينتفع به سكان المدينة أو القبيلة ، كما كان الى جانبها الملكية الخاصة .

أما المراعي فهي ايضاً عامة مشاعة بين جميع ابناء القبيلة او الحي عدا (الحمى) التي يفرض الأقوياء والسادة سلطانهم عليها . وعموماً فان الماء والكلأ والنار في المناطق البدوية مشاعة لأبناء القبيلة ما لم يكن أيٌ منها محمياً ، أو مملوكاً بالنسبة للماء[1] .

كما أنه ليس هناك ما يفيد أن ملكية المواشي ، ملكية عامة . . . ففي المدن والحواضر ، تعد المواشي ملكية خاصة . ونفس الشيء بالنسبة للقبائل البدوية ، حيث تعتبر المواشي ملكية فردية الى جانب الخيام والأسلحة[2] .

الملكية الخاصة في التجارة والحرف :

وإذا كانت الملكية الخاصة للأرض الزراعية ، مسألة واضحة في المدن والحواضر ، فان هذه الملكية اوضح بالنسبة للتجارة والحرف . . وما اوردته المصادر التاريخية بخصوص هاتين المهنتين ، يفتقد إلى ما يفيد بوجود تبادل تجاري جماعي أو مشترك ، أو انتاج حرفي مشاعي ، وعلى العكس فان اشارات المصادر التاريخية تتركز حول الملكية الخاصة للتجارة ورأس المال ، وكذلك الملكية الخاصة للمشاغل الفردية منها والجماعية (أي التي يشتغل فيها اكثر من واحد) .

ففي التجارة نجد وفرة من الاشارات حول الطابع الخاص لهذه المهنة ، وهي تتحدث عن رؤ وس اموال فلان وفلان ، وعن مقدار مشاركة فلان بهذه القافلة أو تلك ، وعن شراكة تجار من مكة مع تاجر من الحيرة أو اليمن . . وعن اشتغال اثرياء يثرب بالتجارة منفردين أو بالمشاركة مع تجار مكة ، وتبين من خبر

---

(١) جواد علي - ١٨/٧

(٢) ن . م . ص .

وقوع (عمرو) بن ابي سفيان اسيراً لدى المسلمين يوم بدر ظاهرة التملك الفردي الخاص للأموال ، ، ، حيث اجاب أبو سفيان من الح عليه بافتداء ابنه ايجمع على دمي ومالي ، قتلوا حنظلة وافدي عمروا، دعوه في ايديهم يمسكونه ما بدا لهم))[1] ولنأخذ من امثال هذه الاشارات الدالة الوقائع التالية : ـ

(١) تنسب الأخبار التاريخية الثراء والأموال إلى الأشخاص بصفتهم المالكين الشخصيين لتلك الثروات والأموال . وإن وردت بعض اشارات ثراء أو غنى تنسب إلى قبيلة ، فانها ليست هي الغالبة كما أن نسبة الثراء إلى القبيلة ربما كان القصد منه اظهار مظاهر الثراء والقوة الجماعية للقبيلة ومن الأمثلة الدالة على التملك الخاص ما ذكر عن العباس بن عبد المطلب ، حيث قال له الرسول يا عباس إفدِ نفسك وابني اخيك ، ، وحليفك . . . فانك ذو مال)) قال (فإنه ليس لي مال ، قال فأين المال الذي وضعته بمكة حيث خرجت من عند أم الفضل بنت الحارث ليس معكما احد ثم قلت لها أن اصبت في سفري هذا فللفضل كذا وكذا ولعبد الله كذا وكذا ولقثم كذا وكذا[2] .

وذكر من اغنياء الطائف مسعود بن معتب الثقفي ، قيل أن له مالاً عظيماً ، وإنه احد من قيل فيه أنه المراد من الآية (على رجل من القريتين عظيم)[3] ومسعود بن عمرو بن عجير الثقفي كان غنياً يرابي بماله[4] كذلك تذكر كتب السير والتواريخ أن الرسول استلف من عبد الله بن ابي ربيعة اربعين الف درهم ، فاعطاه واستقرض من صفوان بن امية خمسين الف درهم فاقرضه واستقرض من حويطب بن عبد العزى اربعين الف درهم ، فكانت

---

(١) جواد علي ـ ٧ / ٤٤٠
ـ الطبري ـ ٢ / ٤٦٦
(٢) جواد علي ـ ٧ / ٤٤١
(٣) جواد علي ـ ٧ / ٤٤٢
(٤) ن . م ـ ٧ / ٤٤٣

ثلاثين ومائة الف قسمها بين اهل الضعف فاصاب الرجل خمسين درهماً واقل واكثر[1] .

وما يذكر ايضاً عن اعتماد التجار واصحاب الشراء والأموال للخزنة والمحاسبين ، لحفظ اموالهم وحساب رؤ وس اموالهم ومصاريفهم وتقدير ارباحهم وخسائرهم ، دليل آخر على طابع الملكية الخاصة في التجارة[2] أما اقراض المال واخذ الربا فيه ، فإن الشواهد عليه كثيرة وهي منسوبة إلى الأشخاص باسمائهم . . ويذكر العلماء أن آية تحريم الربا ((نزلت في العباس وخالد بن الوليد وكانا شريكين في الجاهلية يسلفان في الربا فجاء الاسلام ولهما اموال عظيمة في الربا فانزل الله تعالى هذه الآية ، فقال رسول الله إلاّ أن كل ربا من ربا الجاهلية موضوع واول ربا اضعه ربا العباس بن عبد المطلب)) [3] .

(٢) قيام الشراكات التجارية على اساس ، فردي بين تجار من مدينة واحدة أو من مدن مختلفة ومتباعدة والأمثلة على هذا النمط من العلاقات كثيرة ، نذكر منها أن (نوفل بن الحارث بن عبد المطلب بن هاشم) كان في الجاهلية شريكاً (للعباس بن عبد المطلب[4] وكان (السائب ابن ابي السائب صيفي بن عائد) (يشارك الرسول في تجارته ويتاجران مع بلاد اليمن[5] وكان مرداس بن ابي عامر والد (العباس بن مرداس) الشاعر شريكاً لحرب بن أمية والد ابي سفيان[6] وشارك (البراء بن عازب) (زيد بن ارقم بالصرف ، وهو بيع

(١) ن . م - ٧ / ٤٤٣

(٢) ن . م - ٧ / ٤٤٣

ويذكر أنه كان لطلحة بن عبيد الله خازن يحفظ له ماله ويشرف على املاكه ونخله وزرعه وكان بلال المؤذن خازناً لأبي بكر ثم صار خازناً للرسول لما اعتقه أبو بكر .

(٣) جواد علي / ٧ / ٤٤٣

(٤) جواد علي - ٧ / ٤٠٧

(٥) ن . م . ص

(٦) جواد علي - ٧ / ٤٠٧

الذهب بالذهب والفضة بالفضة ثم راجعا الرسول فيه فقال لهما : ما كان يدا بيد فخذوه ، وما كان نسيئة فذروه[1] وشارك اهل مكة بعض اهل اليمن ، وجعلوا من مواضع شركائهم فروعاً لهم هناك ، يبيعون ويشترون شراكة ويقتسمون الأرباح والخسائر على حسب ما اتفقوا عليه . ويذكر أن (كعب ابن عدى) التنوخي الحيري ، كان شريك عمر في التجارة يتاجر معه في البز .[2]

أما الحرف والصناعات ، فقد كان شأنها هي الأخرى شأن التجارة . . ايضاً تقوم على اساس التملك الخاص سواء لأدوات العمل ومواده ونتاجه ، أو على اساس التملك الخاص لناتج عمل العمال الاجراء مقابل ما يتقاضونه من اجر ، وقد وردت اسماء كثيرة بينها عدد من مشاهير رجالات مكة واثريائها امتهنوا بعض الحرف ، وسبق أن اشير اليها ، أما الأجر فقد يدفع نقداً وهو الغالب في الحرف ، أو حصة عينية من الناتج ويحدث هذا في الزراعة وقد تدفع الأجور يومية أو مقطوعة عن عمل معين[3] بل أن اجور الرعي تدفع بعض الأحيان نقداً وقد ذكر إبن سعد أن الرسول كان يرعى غنم قريش وغنم اهله بـ (اجياد) بالقراريط[4] .

وفي اليمن تستخدم لفظة (أجرم)[5] للتعبير عن الاجراء وقد قامت في اليمن معامل النسيج يملكها الملوك والأثرياء ، وتدعى (تعمت) وورد (يعمت الغزل) والموضع الذي ينسج فيه وتغزل فيه الغزول يدعى

---

(١) جواد علي ـ ٧ / ٤٠٧

(٢) جواد علي ـ ٧ / ٤٠٧

(٣) جواد علي ـ ٧ / ٤٥٦ ، ٥٠٨ / ٥١١

(٤) جواد علي ٧ / ٩٩

ـ طبقات بن سعد ـ ١ / ١٢٥

(٥) جواد علي ـ ٧ / ٥١٠

(حللت) أي الحلة (الرداء والأزار) ويطلق على معامل النسيج التي يملكها الملوك (تعمت ملكن) أي المنسج الملكي [1] .

(1) جواد علي - ٧ / ٥٩٨ - ٥٩٩
- تاج العروس - ١ / ٥٦٤

المبحث الثاني

الدور الانتاجي للعبيد

الدور الانتاجي للعبيد في المجتمع العربي

مع أنه لم تتوفر احصائيات تقريبية عن عدد العبيد في المجتمع العربي عامة ، أو في مكة خاصة[1] إلاّ أن تقصي اوضاعهم الاجتماعية ودورهم الاقتصادي لا يسمحان باعتبارهم طبقة اجتماعية (بالمعنى العملي) لها مكانة محددة في العملية الانتاجية أو انهم كانوا يستخدمون في النشاطات الاقتصادية على نطاق واسع .[2]

لقد وجد العبيد في المجتمع العربي ، كظاهرة اجتماعية واضحة وملموسة ، وهناك دلالات كثيرة تؤ يد ذلك[3] كما أنهم عانوا من ظروف معيشية سيئة[4]

---

(١) صالح ، احمد عباس ـ المصدر السابق ـ ٢٦ ـ ٢٨

(٢) ن . م . ص

(٣) جواد علي ٧ / ٤٦٢

من الدلائل التي تشير إلى وجود العبيد كظاهرة ملموسة في المجتمع العربي ، الاهتمام الذي اولاه القرآن والحديث لأنصاف العبيد والحث على عتقهم كذلك ورود ذكرهم في العقود فقد ذكر أن الرسول كتب إلى (قيس بن مسلمة (إني استعملتك على مران ومواليها والكلاب ومواليها)) وكتب لقيس بن مالك أنه ولاه ((على قومه همدان : احمورها وغربها وخلائطها ومواليها أن يسمعوا ويطيعوا)) ومن الوقائع الأخرى الدالة على وجود العبيد وسوء اوضاعهم فرار بعضهم من ساداتهم وسرعة استجابتهم للاسلام . ومن شواهد ذلك ما حدث عند حصار الطائف حيث كان أول من استجاب للاسلام وغادر حصون الطائف العبيد امثال أبو بكر بن مسروح والأزرق . ـ سيرة ابن هشام والروض الأنف ـ ٤ / ١٥٠

ـ البلاذري ـ ٦٧

(٤) جواد علي ٧ / ٣٨

واستخدموا ضمن نطاق معين ، في القيام بأعمال زراعية وحرفية وفي حراسة القوافل التجارية وخدمتها[1] وفي احيان استخدموا في الحرب أو الغزو[2] وبرغم ذلك لم يتحولوا إلى (طبقة انتاجية) أو يشكلوا نظاماً موحداً وشاملاً لمجموعة قطاع الحياة الاجتماعية .[3]

لقد بقي العبيد في هذا الميدان ، قطاعاً هامشياً ، وذلك يعود لسببين رئيسيين ، أولهما طبيعة مصادر العبودية في المجتمع العربي ، وثانيهما ايديولوجية المجتمع السائد وموقفها من العمل الانتاجي . . .

فبالنسبة لمصادر العبودية ، نجد أن الغزو والحروب يشكلان اهم المصادر التي ترفد المجتمع بالعبيد ، فالمنتصر يأخذ من يقع في قبضته من الأسرى ويسترقهم ويعدهم ملكاً له[4] وهذا يعني أن الحر ، معرض لأن يتحول إلى عبد[5] إذا غلب في حرب أو غزو ، على أن بإمكان المسترقين عن طريق الأسر في الحرب أن يستعيدوا حريتهم بدفع الفدية[6] أو بتحريرهم عن طريق الغزو المضاد من قبل قبائلهم أو الكرم[7] بالعتق .

---

(١) جواد علي ٧ / ٤٥٥

(٢) جواد علي - ٧ / ٤٥٨ ، ٤ / ٥٦٧

ذكر أنه لما أراد مجاعة مصالحة خالد بن الوليد قال له سلمة بن عمير الحنفي ((لا والله لا نقبل ، نبعث إلى اهل القرى والعبيد فنقاتل ولا نقاضي خالداً ، فان الحصون منيعة والطعام كثير والشتاء قد حضر)) .

(الطبري ٣ / ٢٩٨) .

(٣) تيزيني - المصدر السابق - ١٤٦

(٤) جواد علي - ٧ / ٤٥٥ ، ٤ / ٤٥٥ ، ٥ / ٥٧٣ تيزيني - ١٤٤

يذكر أن ثابت بن المنذر والد حسان بن ثابت شاعر الرسول قد وقع في اسر (مزينة) ، وإن أبا وجيزة يزيد بن عبيد من (سليم) وقع ابوه في سباء في الجاهلية .

(٥) تيزيني - ١٤٥

(٦) جواد علي - ٧ / ٤٥٦ قيل لأبي سفيان عندما وقع ابنه عمرو في الأسر في معركة بدر : افد ابنك عمراً قال ، ايجمع علي دمي ومالي قتلوا حنظلة وافدي عمرا ، دعوه في ايديهم يمسكوه ما بدا لهم .

- سيرة ابن هشام - طبعة دار الجيل - ١٩٧٥ - ص ٣ / ٥٦

- تيزيني - ١٤٥

من جانب آخر ، كان النمو الاقتصادي والازدهار التجاري وما رافقهما من نمو في الثروات وتركزها في يد التجار واصحاب الأملاك من جهة وتدهور الأوضاع المعيشية بالنسبة لفئات واسعة من المجتمع ، وخصوصاً في سنوات ومواسم القحط والجفاف والكساد النسبي للتجارة ، كان هذا ايضاً مصدراً أساسياً من المصادر التي ترفد المجتمع بمزيد من العبيد عن طريق ما يسمى بعبودية الدين[١] فقد كان الفرد يقترض لسد رمقه ويعجز عن سداد الدين ، فيحق للمقرض استرقاقه أو بيعه أو يبيع منه ولده[٢] وبعضهم كان يقترض للمضاربة في التجارة فيخسر ، ويعجز عن سداد الدين .[٣]

أما المصدر الثالث للعبودية ، فكان شراء العبيد من اسواق النخاسة ولقد وجدت هذه الأسواق في الجزيرة العربية في مكة ويثرب والطائف ونجران وغيرها ، إلاّ أن المصادر التاريخية تشير إلى أن المصدر الرئيسي الذي يمون هذه الأسواق بالعبيد كانت اسواق العراق والشام[٤] ويبدو أن الصراع التاريخي بين الساسانيين والرومان ، كان مصدراً هاماً من مصادر العبودية ، حيث يتحول اسرى الحرب إلى ارقاء يباعون للأسياد في كلا الدولتين والفائض عن حاجتهما يصدر إلى الأسواق الأخرى ومنها اسواق الجزيرة[٥] وواضح من خلال مصادر العبودية الرئيسية في المجتمع العربي أن العبودية لم تكن ثمرة انقسام المجتمع إلى طبقتين رئيسيتين العبيد والأسياد وأن العبيد هم الذين يقومون بانتاج الحضارة واعباء الانتاج المادي

---

(١) تيزيني ـ ١٤٥ ، ١٥٠
ـ جواد علي ـ ٧ / ٤٢٢ ـ ٤٢٣

(٢) قالت بريرة لعائشة : كاتبت اهلي على تسع اواقي في كل عام اوقية فاعينيني . . . فاشترتها فاعتقتها ـ
ابن بقية ـ القواعد النوارانية ـ ١٨٦٧ ـ ١٨٧
ـ لسان العرب ـ ١ / ٧٠٠ كتب

(٣) تيزيني ٠٠ ١٥٠
ـ جواد علي ٧ / ٤٣٣

(٤) جواد علي ـ ٧ / ٤٥٤

(٥) جواد علي ـ ٤ / ١١٩

بل أن العبودية برزت بسبب استمرار الظواهر القبيلة في قطاعات مهمة من المجتمع العربي (القبائل البدوية) وخاصة الغزو ، بالاضافة إلى النتائج الاجتماعية التي تعززها ازمات القحط والكساد وتؤدي إلى افقار بعض افراد المجتمع . ويبدو من المقبول أن يشار في هذا السياق ، إلى أن التفتت السياسي ، كان إلى جانب العوامل المشار اليها ، احد الأسباب المهمة في ابقاء العبيد قطاعاً هامشياً ، وكما يذهب تيزيني إلى أن العبودية لم تستطع لا في ((المجتمع القبلي الجاهلي) ولا في المجتمع الجديد الكبير بعد الاسلام ، أن تسم العلاقات الانتاجية الاجتماعية بميسمها[1] كما ساعد على اكتساب العبودية في المجتمع العربي هذه الصفة الهامشية ، عامل آخر هو ايديولوجية المجتمع السائدة وموقفها من العمل الانتاجي ، فلم يكن سادة المجتمع في المراكز الحضرية ، واثرياؤه يحتقرون العمل الانتاجي أو اليدوي ، وكما مارسوا التجارة ، امتهنوا الحرف والصناعات واحتفظت المصادر التاريخية بأسماء لامعة بعضها عُدَّ من السادة والاشراف امتهنوا مختلف انواع الحرف[2] وقد ارتبطت هذه النظرة إلى المهن بطبيعة العلاقة بالعبد . . فالعبد نظر اليه ، كاحدى مقتنيات المالك ، تنطبق عليه كافة حقوق التصرف في الملكية الخاصة ، من بيع وشراء وهبة وتسخير وتصرف واستحواذ على ناتج عمله وحصته من الغنيمة[3] ، ولكنه بقي يحتفظ (بحق الحياة) . بخلاف وضع العبيد في الدولة الرومانية القديمة ((فهنا في هذه الدولة ، كان ينظر إلى العبد (من حيث هو شيء) كما يخضع لشتى الاضطهادات من قبل سيده ، ومن ضمن ذلك (القتل الجسدي) أن الرقيق

---

(١) تيزيني - ١٦٩

(٢) انظر المباحث السابقة .

ومن السادة من فوض عبيده الاشتغال بالتجارة وفق شروط يتفق عليها ويقال للعبد المأذون بذلك المجيز (تاج العروس ٤ / ٢١ - ويذكر ايضاً أن الرسول كان قد اعطى عمه العباس عشرين غلاماً اتجروا بماله وكان (لتميم الداري) خمسة غلمان يتاجرون بالخمر ، فلما راهم الرسول مع تميم قال له ((بعني غلمانك لاعتقهم)) فقال له تميم : قد اعتقتهم يا رسول الله .

- جواد علي ٧ / ٤٦٣ - ٤٦٤ - ٥ / ٥٧٠ - ٥٧١

(٣) جواد علي - ٤ / ٥٦٧

المكي ، والجاهلي على العموم ، تمتع فعلاً بحق أساسي ، هو (حق الحياة) . . هذا يعني أن حق ((تصرف)) السيد بالرقيق لم يتعد نطاق استخدامه في الشؤ ون التجارية والحربية والزراعية والمنزلية[1] على أننا لا نستطيع أن نغفل أن حجم العبيد كان في العربية الجنوبية اكبر منه في منطقة الحجاز ،[2] ولعل ذلك يعود بالدرجة الأولى إلى تمركز الملكية بأنواعها المختلفة وإلى وجود الكيان السياسي الموحد ، واستقرار المراتب الاجتماعية والاعراف التي ترافقها ، فاتسعت ملكية السادة الأثرياء للعبيد على أن طبيعة العلاقة بين العبد والسيد ، ودور العبد في الحياة الأقتصادية لم يختلفا كثيراً عما كان سائداً في منطقة الحجاز .

ومما له دلالة مهمة على طبيعة وضع العبيد في المجتمع العربي ، واختلافها عن طبيعة اوضاع العبيد في الدول العبودية ، أن تحريرهم كان امراً ممكناً ، أن الحر يمكن أن يصبح عبداً ، كذلك يمكن للعبد أن يصبح حراً ، في ظروف مختلفة كالغزو المضاد ، والكرم وتملك الأولاد الموهوبين من امهات (امات) أوعن طريق المكاتبة[3] . . . .

---

(١) تيزيني - ١٤٩ ، ١٦٥ ، ١٦٩

(٢) ذكر أنه لما وفد (ذو الكلاع ملك حمير) علي ابي بكر (ومعه الف عبد دون من كان معه من عشيرته وعليه التاج وما وصفناه من البرود والحلل) . ويستدل ايضاً على كثرة العبيد في تلك المناطق ما ورد من اشارات حولهم في كتب المصالحة التي بعثها الرسول إلى سادة اليامة ونجران ومران وغيرها - جواد علي ٧٠ / ٤٥٧ - ٤٥٨

(٣) المكاتبة والمكاتب : المكاتب العبد يكاتب على نفسه بثمنه فاذا سعى وأداه عتق . قال ابن الأثير أن يكاتب الرجل عبده على مال يؤ ديه اليه منجماً فاذا أداه صار حراً ، وسميت مكاتبة . لما يكتب للعبد من إلعتق ، إذا ادى ما فورق عليه ، ولما يكتب للسيد على العبد من النجوم التي يؤ ديها في محلها . وإن له تعجيزه إذا عجز عن اداء نجم يحل عليه . .
- لسان العرب - ١ / ٧٠٠ - دار صادر .
- سنن أبي داود - ٢ / ٣٤٦ .

المبحث الثالث

الوعي الاقتصادي والاتجاهات السياسية

ليس من السهل القبول ، بأن ذلك التطور في الحياة الاقتصادية وقيام علاقات الملكية الخاصة والعلاقات النقدية والائتمانية قد تحقق دون ان يغذيه وينميه وعي اقتصادي وسياسي يتكافأ مع المستوى الذي بلغه . . .

إن تفحصا لمظاهر هذا الوعي والاتجاهات الدالة عليه يضيف برهانا اخر ، على ان مجتمع الجزيرة العربية ، لم يكن مجتمعا قبليا ، يقوم على رابطة الدم ويعتمد في حياته على الغزو والحرب .

وإذا كانت منطقة الحجاز تتميز بوضوح ذلك الوعي الناضج ، واعتمادها سياسات محلية (على نطاق عربي) ودولية دالة عليه ، فان بقية المراكز التجارية والاقتصادية ليست أقل من منطقة الحجاز او مكة ، في التعبير عن ذلك النضج في سياساتها ، ومواقفها ، وان كانت المصادر التاريخية ، تؤثر ايراد ما يتصل بسياسات مكة والحجاز عموما اكثر من تناولها لسياسات بقية المناطق .

وحول هذه المسألة بالتحديد ، أي قلة المعلومات والوقائع التي ترويها كتب التاريخ والأخبار عن منطقة الجزيرة خارج الحجاز يبدي الدكتور جواد علي ، رأياً على قدر كبير من العمق والنظر الثاقب ، وفي تقديري ، انه لا بد من أخذه بنظر الاعتبار عند دراسة تاريخ الجزيرة وتكوين الأحكام الخاصة بتلك الفترة .

يقول الدكتور جواد علي ، (لا يعني ذلك ان المدينتين (يقصد مكة والمدينة) المذكورتين ، كانتا أعظم المستوطنات . وأبرزها في التجارة والزراعة عند ظهور الاسلام ، وان البقية الباقية ، لم تكن لاحقة في الناحيتين ، فقول مثل هذا لا يمكن أن يجزم به مؤ رخ حصيف ، وانما جاءتهما هذه الشهرة بفضل الاسلام ، فقد ظهر الاسلام ونزل القرآن فيهما ، وأشير فيه الى أمور عديدة وقعت بهما ، وعاش الرسول فيهما ، فمن هنا صار اهتمام العلماء وأهل الاخبار بهما أكثر من سائر مواضع الجزيرة ، ولا سيما المواقع البعيدة النائية عن المدينتين ، والتي لم يكن لها اتصال متين بظهور الاسلام ، ومن هنا كثرت أخبارهما (مكة والمدينة) حتى ظن الناس ، ان مكة قبل الاسلام ، كانت أرض التجارة والتجار ، وقبلة جميع العرب ، وموضع تكدس الأموال وبلد الربا والمرابين ، وهو استنتاج أخذ من الروايات التي قصها أهل الأخبار عنها دون نقد ولا تحليل .

ولكننا لو استعرضنا ما ذكره أهل الاخبار أنفسهم عن هجر والبحرين وبقية العربية الشرقية ، فانه يرينا ، ان مدن وقرى هذا الجزء لم تكن أقل درجة في المال والتجارة والانتاج من مكة او المدينة ان لم تكن قد تفوقت عليهما بالفعل ، بدليل ما جاء في اخبارهم عن مقدار الزكاة والصدقات التي أرسلها عمال الرسول والخلفاء الى المدينة ، فانها تدل على وجود تجارة واعمال ، ربما فاقت أرباح وأعمال أهل مكة . لكننا لا نعرف عنها شيئا[1] ويذكر الدكتور جواد علي ، في جزء آخر من مفصله ملاحظة مماثلة عن مكانة قريش وتميزها عن سائر العرب فيقول (وعندي ان الاسلام هو الذي صير قريشا قريشاً المذكورة في الكتب وهو الذي سودها على العرب وجعل لها المكانة الأولى بين القبائل ، والخلافة فيها ، بفضل كون الرسول منها ، وظهور الاسلام فيها ، ولولا الاسلام ، لكانت مكة قرية من القرى لبعض أسرها ثراء حصلت عليه بفعل نشاطها وتقرب رجالها الى سادات القبائل وحكام العراق والشام واليمن وبفضل تقرب العرب الى الأصنام[2] .

(١) جواد علي ٧/ ٢١ ـ ٢٢

(٢) ن. م ٤/ ١٢٦ .

وعلى أية حال ، فاننا واجدون ، ان المراكز الاقتصادية والتجارية في الجزيرة ، قد عبرت عن سياساتها ومواقفها من خلال مستويين :

الأول : مستوى محلي او داخلي ، ونقصد به السياسات التي اعتمدت من أجل تأمين ظروف الأمن والاستقرار في الجزيرة العربية وتثبيت قواعد وأسس لتنظيم الأنشطة الاقتصادية والتجارية فيما بين أطراف الجزيرة المختلفة .

الثاني : مستوى دولي ، يشمل السياسات التي أتبعت في العلاقة مع الدول المجاورة للجزيرة العربية ، والتي ترتبط بعلاقات تجارية مع مناطق الجزيرة وتؤثر بسياساتها ومواقفها على الأوضاع العربية . . .

على المستوى الداخلي

نلمس على المستوى الداخلي ، اتجاهات رئيسية اعتمدتها المراكز ، لتوفير أفضل ظروف ازدهار النشاط الاقتصادي والتجاري .

وأول تلك الاتجاهات تجنب الخلافات والحروب وأعمال الغزو والسعي بكل الوسائل لحل الخلافات والمشكلات التي تواجه سكان المدن او بعضها[1] ، ففي ذلك توفير الأمن والاستقرار لطرق القوافل التجارية وتأمين ظروف ازدهار التجارة . وقد اشتهرت مدن عديدة ومنها مكة بابتعادها عن الحروب ، حتى أصبحت تلك الشهرة ، سبة تعيرها بها قبائل البدو[2] وفي تاريخ الطبري اشارة ذات دلالة بهذا الخصوص ، عند كلامه عن سعد بن أبي وقاص قائد الجيش العربي لتحرير العراق ، فيذكر ان النعمان بن قبيصة الطائي وكان على مرابطة

---

(١) جواد علي - ٤/١١٧ - ١١٨ ، ٧/ ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٨ - ٣٠٦ .

(٢) مما قيل في اهل مكة قول القائل

ولا مرتع للعين او متقنص/ ولكن تجرا والتجارة بخفر، وقول ابن الزبعري، الهي قصيا عن المجد الاساطير ، وقولها رحلت عيراتت عير .

كسرى ، سأل عن سعد بن أبي وقاص فقيل له « رجل من قريش » ، فقال : أما اذا كان قريشياً فليس بشيء ، والله لأجاهدنه القتال انما قريش عبيد من غلب ، والله ما يمنعون خفيرا من بلادهم ولا يخرجون من بلادهم الا بخفير[1] كما يذكر حديث لليهود شبيه بهذا وفيه « ان الرسول لما أصاب قريشا يوم بدر وقدم المدينة ، جمع اليهود في سوق بني قينقاع فقال يا معشر يهود اسلموا قبل أن يصيبكم مثل ما أصاب قريشاً ، قالوا : يا محمد لا يغرنك من نفسك أنك قتلت نفرا من قريش ، كانوا أغمارا لا يعرفون القتال ، انك لو قاتلتنا لعرفت انا نحن الناس وانك لم تلق مثلنا[2] .

أما ثاني تلك الاتجاهات فكان عقد الأحلاف مع القبائل البدوية التي تمر باراضيها القوافل التجارية ، واشراك زعماء تلك القبائل في عوائد القوافل واعطائهم جعالة مرور وهدايا او اكتراء ابلهم لنقل البضائع التجارية[3] من أجل تأمين طرق القوافل وضمان عدم الاغارة عليها وكان هذا الاجراء بالاضافة الى التصاهر ذي الأهداف السياسية والاقتصادية بين الأثرياء والسادة من مناطق مختلفة ، ومع زعماء القبائل[4] ، من شأنه أن يخلق مصلحة مشتركة بين أوسع فئات السكان في الجزيرة ترتبط مباشرة باستقرار الأوضاع وازدهار التجارة .

---

(١) تاريخ الطبري طبعة ليدن ١/ ٢٣٥٠

(٢) سنن ابي داود ــ ٢/ ١٣٨ ـ ١٣٩

ـ الذهبي ـ التاريخ الكبير ـ جـ ١ ق ١/ ١٦٧

ـ ابن هشام ـ طبعة دار الجيل ١٩٧٥ ص ٣/ ٥

(٣) جواد علي ـ ٤/ ١١٧ ـ ١١٨ ، ٣٠٤ ـ ٣٠٥ ، ٧/ ٢٨٦ ـ ٢٨٨ ـ ٣٠٦

ويذكر أن قريش كانت في تجارتها تمر في طرق ومناطق لها مع القبائل التي تقع مضاربها فيها أحلاف ومواثيق ومصالح مشتركة وكانت هذه الاحلاف والعقود تتم بين مختلف المناطق بما فيها اليمن واليمامة وغسان والحيرة . وكانت تسجل في مهارق او على الاديم ـ سالم المصدر السابق ـ ص ٣٥٩ .

(٤) ذكر ان رجالا من قريش صاهروا قوما من تميم ومن بني عامر بن صعصعة ومن يثرب وصاهر ملوك الحيرة سادات القبائل المعروفة .

ـ جواد علي ـ ٧ / ٣٠٦

ـ كذلك سالم ـ المصدر السابق ـ ٣٨٠

وأما الاتجاه الثالث ، فقد تمثل بتنظيم العرب للأسواق التجارية ، الموسمية منها والدائمية وبواقع يكاد يغطي مختلف مناطق الجزيرة ، وقد سبقت الاشارة الى بعض هذ الأسواق ، ولهذه المسألة أهمية كبيرة في مجتمع بلغ فيه التطور الاقتصادي درجة عالية وفي الوقت نفسه يفتقد الى السلطة المركزية التي تأخذ على عاتقها تشريع القوانين والسهر على تطبيقها ، وتوفير المستلزمات الأمنية والسياسية اللازمة لانتعاش النشاط الاقتصادي في تلك الأسواق . . . . بل يمكن القول أن الأسواق العربية بانواعها المختلفة لعبت دورا مهما في تحقيق الاندماج الاقتصادي بين اجزاء الجزيرة ، والتقليل من حدة الاثار السلبية لتعدد الكيانات السياسية على وحدة الاقتصاد العربي وتشابك قطاعاته وأنشطته في عموم المنطقة العربية ، وفي ظل أوضاع التفتت السياسي والهيمنة الاجنبية وتعدد الأنظمة والأعراف الاقتصادية بين منطقة وأخرى ، كان يقدر أن ينشأ نوع من العزلة الاقتصادية والانكماش الذاتي بين مختلف المناطق ومن ثم تتكرس كيانية التفتت واقتصاديات الاكتفاء الذاتي ، وتدهور مستوى التطور الاقتصادي ، الا أن تنظيم الأسواق الاقتصادية خصوصا الموسمية منها ، قد لعب دور المحفز لتنمية القوى الانتاجية ، وتحقيق التشابك الاقتصادي ، وخلق مصالح مشتركة بين سكان الجزيرة تتمثل في ضرورة انعقاد تلك الأسواق وتنظيمها واحترام أعرافها وقواعد العمل فيها .

لقد كانت بعض الأسواق تخضع لسلطة كبار التجار وأصحاب الأموال كأسواق منطقة الحجاز ، في حين كانت أسواق أخرى تخضع لسلطة الأمير أو الملك ، كأسواق اليمن والحيرة والشام ، أما تنظيم الأسواق فانه يشمل ، تحديد مواعيد أقامتها خاصة الموسمية منها[1] وطرق التعامل فيها ، ومقدار الضرائب والمكوس التي تفرض على بيوعاتها وضمان الأمن والضرب على أيدي المعتدين

---

(١) فمثلا كانت سوق حجر اليمامة تنعقد خلال ١٠ ـ ٣٠ محرم ، وحضرموت ١٥ ـ ٣٠ ذي القعدة ، ودبي اواخر رجب ، ودومة الجندل ١ ـ ١٥ ربيع الاول ، وذو المجاز ١ ـ ٨ ذي الحجة ، وعكاظ ١٥ ـ ٣٠ ذي القعدة وصنعاء ١٥ ـ ٣٠ رمضان ـ الأفغاني ـ ٢٢٦

والمخالفين للاعراف والقواعد السائدة وغير ذلك ، فكانت الجهة المنظمة للسوق تقوم مقام المحاكم التجارية والقوة التنفيذية معا[1] .

ورابع تلك الاتجاهات ، يتعلق بتنظيم القوافل التجارية الجماعية والخاصة ، فللقافلة أهمية كبيرة ، وتدبير أمر وصولها الى الأسواق التي تتاجر معها بسلامة وأمان تتطلب اجراءات عديدة ، أهمها اعداد فرق حماية خاصة للمحافظة عليها من لصوص الطرق وقطاع السبل[2] وتجهيزها بالادلاء الخبراء القادرين على إيصالها الى أهدافها بأقصر الطرق وتجنيبها المخاطر[3] أما رئاسة القافلة فلا تعطى الا للمعروفين بشجاعتهم وبقوتهم وبالحيل وبمعرفتهم الطرق ، ولأهل البيوتات والجاه العريض فرئيس القافلة كبيرها ، وهو دماغها المفكر وقلبها النابض ، وعلى حركاته وأعماله يتوقف مصير القافلة ومصير الأموال الثمينة التي توضع تحت يديه[4] ولكل قافلة مراكز توقفها واستراحتها او تموينها[5] .

وخامس تلك الاتجاهات ، الالتزام بحرمة الأشهر الحرم وبحرمة الكعبة

---

(١) المكس : انقاص الثمن في البياعة ومنه أخذت المماكسة لأنه يستنقصه ويذكر أن الأكيدر كان يأخذ المكس من سوق دومة الجندل ، والمنذر بن مساوىء من سوق المشقر ، والجلندي بن المستكبر من سوق صحار ودبي ، والابناء من الفرس من سوقي عدن وصنعاء ، والمهرة من سوق الشحر ، وكندة من سوق حضرموت .

ـ الافغاني ـ المصدر السابق ـ ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٢٦.وعن النبي روى انه قال« لا يدخل الجنة صاحب مكس ، وذكر ابو عبيد عن المكس انه كان له اصل في الجاهلية يفعله ملوك العرب ، فكانت سنتهم ان يأخذوا من التجار عشر اموالهم اذا مروا منهم وهذا واضح أيضا من كتب النبي الى أهل الامصار مثل ثقيف والبحرين ودومة الجندل وغيرهم والتي جاء فيها انهم لا يحشرون ولا يعشرون .

ـ ابن سلام ـ الاموال ـ ص ٧٠٧

(٢) جواد علي ـ ٧ / ٣١٩

(٣) ن . م ـ ٧ / ٣٢٩

(٤) ن . م ـ ٧ / ٣٢٤

(٥) وقد روى ان ابا بكر لما نزلت اية الاستئذان في البيوت قال « يا رسول الله فكيف بتجار قريش الذين يختلفون بين مكة والمدينة والشام ولهم بيوت معلومة على الطريق . . . »

ـ الافغاني ـ المصدر السابق ـ ١٤٣

وامتناع عرب الجزيرة عن القيام بأي اعتداء او غزو او اقتتال خلال تلك الأشهر ، وكان من بعد النظر لدى المراكز التجارية ووعيها الاقتصادي ان استفادت من حرمة الأشهر فجعلت أكبر أسواقها تقام في تلك الأشهر ، فكانت سوق حباشة وسوق صحار في رجب ، وحضرموت في ذي القعدة ، وعكاظ ومجنة وذو المجاز في ذي القعدة وذي الحجة والملاحظ أن هذه الحرمة انتهكت من بعض العرب ، بما في ذلك قريش نفسها[1] كما انتهكت من بعض القبائل[2] والأغلب ان تلك الانتهاكات كانت أيضا لاسباب اقتصادية في حين كانت الانتهاكات الأخرى ، تصدر عن القبائل البدوية والذؤبان والصعاليك ، اي ان انتهاكا بصيغة « ظاهرة عامة » لم يكن ليحدث وانما كانت تحصل انتهاكات استثنائية ولأسباب تبررها في حينها[3] .

أما على المستوى الدولي ، فان الاتجاهات الرئيسية للسياسات التي اعتمدتها المراكز الاقتصادية والتجارية كانت تهدف الى التخلص من السيطرة البيزنطية والحبشية والفارسية ، وفي الوقت نفسه تجنب الصدام قدر الامكان مع أي من تلك الدول ريثما تتهيأ الظروف المناسبة والامكانات اللازمة .

---

(١) انتهكت قريش وهوازن حرمة الاشهر في حرب الفجار والذي يبدو من خلال أسباب قيام تلك الحرب ان دافعها السيطرة على تجارة العراق .
- سيرة ابن هشام مع حاشية الروض الانف - ١/ ٢٠٩

(٢) يذكر ان بعض القبائل استحلت المظالم في أشهر الحرم ، فسموا « المحلين » وهم من أسد وطي وبكر ابن عبدمناة وبني عامر بن صعصعة وخثعم وقضاعة ، اضافة الى ذؤبان وصعاليك ، ولكن هؤلاء المحلين لم يكونوا يمثلون كل تلك القبائل وانما نفرا منها ، لأنه عرف من نفس القبائل جماعة سموا بـ« الذادة » وهم الذين نصبوا أنفسهم للدفاع بقوة السلاح عن حرمة الاشهر الحرام ، ومن هؤلاء اناس من طي وخثعم واسد بن خريمة .
- الافغاني - ص ٨١

(٣) وحدث ان انتهك المسلمون انفسهم حرمة هذه الأشهر ، اذ يروى ان الرسول بعث سرية عبد الله بن جحش ، وطلب منه أن يترصد قريشاً ويتعلم اخبارها في منطقة نخلة بين مكة والطائف ، فمرت عير قريش فاغاروا عليها ، واقبلوا على الرسول بالعير واسيرين فلما قدموا عليه قال : ما امرتكم بقتال في الشهر الحرام » .
- سيرة ابن هشام - طبعة دار الجيل ٩٧٥ - ٣/٢٢/٢٤

ومما يعبر عن جوهر تلك السياسة اهتمام العرب بما يدور حولهم من احداث في الدول المحيطة بهم ، ومتابعة التطورات السياسية والاستفادة من الاتجار مع تلك الدول في تقضي أخبارها وما يحدث فيها ، ومن ثم بناء المواقف والسياسات في ضوء ذلك(١) ، بل ان ذلك الاهتمام وتلك المتابعة والرحلات التجارية ، كانت من العوامل التي رفدت حركة الاسلام بمجموعات من القادة ، أصبحوا بفضل تلك الخبرات والمعارف من أقطاب الدولة العربية الجديدة وأبرز قادتها(٢) المطلعين على أحوال الدول المجاورة ومواطن الضعف فيها(٣) ومع ان المصالح التجارية كانت من الدوافع الاساسية لهذا الاهتمام ، الا ان الكره الشديد للتحدي الأجنبي كما تبدى في ذي قار(٤) والشعور بوحدة المصير العربي كانت أيضا من دوافع هذا الاهتمام(٥) .

ولعل أكثر مظاهر السياسة العربية على الصعيد الدولي أهمية تلك الخاصة بالعقود والاتفاقيات مع الدول والممالك ، وبرع في هذا الشأن تجار مكة ، فاليهم ، ينسب عقد الاتفاقات مع الروم والفرس والأحباش ، وهي التي تسمى بالايلاف وفيها تحدد شروط التبادل وطرق التعامل ومواقعه ، ومقدار الرسوم الكمركية التي

---

(١) الافغاني ـ المصدر السابق ـ ص ٢٣ ، ١٢٠ ـ ١٢٧ ـ ١٢٨ ، ويذكر في هذا الصدد انه لما بدأ المسلمون حروب التحرير ، استفادوا من التجار في مهمة نقل الأخبار بين الشام والحجاز ، ومن هؤلاء التجار علم الرسول بتجمع الروم على الحدود فأخذ أهبته وأخفى جهته ، في غزوة تبوك (ص ٢٣ الافغاني) .

كما يذكر ان غيلان بن سلمة لما سأله ترجمان كسرى وقال له « يقول لك الملك ما أدخلك بلادي بغير إذني ؟ » فقال : « قل له لست من أهل عداوة لك ، ولا أتيتك جاسوسا من أضدادك . . » (ص ١٢٠ الافغاني) وهذا يؤكد ان ظاهرة التجسس وتقصي الاخبار والمعلومات كانت معروفة لدى المراكز التجارية .

(٢) الأفغاني ـ ص ١١٦

(٣) جواد علي ـ ٤/ ١٦٣

(٤) الدوري ـ مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ـ ص ١٢ .

(٥) من شواهد ذلك ما ذكر عن تهنئة عبد المطلب على رأس وفد للملك سيف بن ذي يزن بالملك والظفر على الأحباش ، وما لقيه الوفد ورئيسه من اجلال الملك واكرامه .

ـ سيرة ابن هشام ص ١/ ٨٣ ـ ٨٥

تفرض على البضائع وما الى ذلك[1] فيتحقق بذلك استقرار وانتظام للتبادل التجاري ولا يعود يتوقف على الصدفة او توفر ظروف الاستقرار ، ومما زاد في أهمية تلك الاتفاقات ، انها أدت الى قيام بيوت تجارية ووكالات بين مختلف المدن العربية والدول التي يتاجرون معها ، فأقام تجار قريش وكالات ومتاجر في مدن اليمن وفي الحيرة وبصرى وغزة والحبشة (كانت تمثل مصالح مكة السياسية والتجارية) كما أقام تجار تلك المدن وكالات وأقاموا شركات مع تجار مكة وغيرهم وذكر انه كان في مكة بيوت تجارية يستخدمها الرومان للشؤ ون التجارية والتجسس على أحوال العرب وكذلك كان فيها أحباش ينظرون في مصالح قومهم التجارية[2] ومعنى هذا انه كان للروم والحبشة والفرس قناصل يقومون على شؤ ون التجارة لبلادهم وينظمون العمل في هذه العاصمة ، التجارية[3] .

ولنمس أثر الوعي السياسي والاقتصادي لدى زعماء المراكز التجارية ، في مواقفهم من الصراع البيزنطي الفارسي فنحن نجد أن بعض تلك المراكز قد دخلت في حماية هذه الدولة او تلك كالحيرة والشام بسبب عدم تكافؤ القوى بينها وبين الدول التي تجاورها ، وأخضعت اليمن لسيطرة الأحباش حلفاء الرومان تارة

(١) الأفغاني / المصدر السابق انظر تفصيل ذلك ص ١٤٧ ـ ١٦١
ـ صالح ، احمد عباس ـ المصدر السابق ـ ص ٢٠ ـ ٢١
ـ جواد علي ـ ٤/ ٣٠١ ـ ٣٠٥ ، ٦٦ ـ٧١
وينسب الى هاشم بن عبد مناف أخذه الايلاف من قيصر الروم ، والى المطلب بن عبد مناف أخذه الايلاف من اليمن ، والى عبد شمس بن عبد مناف أخذه الايلاف من الحبشة ، والى نوفل بن عبد مناف اخذه الايلاف من كسرى .
قال هاشم لقيصر الروم ايها الملك إن قومي تجار العرب ، فان رأيت ان تكتب لي كتابا تؤ من تجارتهم فيقدموا عليك بما يستطرف من ادم الحجاز وثيابه ، فتباع عندكم فهو أرخص لكم .
ـ جواد علي ـ ٤/ ٣٠٢
(٢) الأفغاني ـ المصدر السابق ـ ٢٤ ـ ٢٥
ـ تيزيني ـ المصدر السابق ـ ١٤٣
ـ الدورى مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ـ ص ١١
(٣) صالح ، احمد عباس ـ ص ١٩

وللفرس تارة أخرى، بينما نجد مكة والحجاز عموما تتخذ موقف الحياد بين البيزنطيين والساسانيين[1] مستفيدة من موقف الحياد ، في تنمية علاقاتها التجارية مع كلتا الدولتين ، ومع بقية المراكز التجارية وكان زعماء مكة يعارضون كل اتجاه للانحياز الى أي من الدولتين[2] .

هذه الاتجاهات في سياسة المراكز التجارية العربية على المستوى المحلي والدولي ، انما تكشف عن نضج الوعي السياسي والاقتصادي لدى سكان الجزيرة ، وتبين كيف انهم توسلوا مختلف السبل والطرائق من أجل تأمين ظروف استقرار المنطقة وازدهار اوضاعها الاقتصادية وعلاقاتها التجارية ، وهي من أية زاوية نظرنا اليها ، تبقى تشير الى حضور الوعي والقصد المسبق ، لتحقيقها ، وبالتالي فهي مؤشر ذو دلالة على أن تلك الوسائل التي اعتمدت كانت هي المتاحة امام سكان الجزيرة في ظل غياب السلطة المركزية والدولة القوية القادرة على ترويض قبائل البدو وطرد الغزاة .

---

(١) الدوري ـ ص ١١

ـ جواد علي ـ ٧ / ٢٩٧ ، ٤ / ١١٦

(٢) ذكر ان قيصر الروم كان قد توج عثمان بن الحويرث وولاه امر مكة فلما جاءهم بذلك أنفوا من أن يدينوا للملك ، وصاح الأسود بن أسد بن عبد العزى : الا ان مكة حي لقاح لا تدين للملك ، فلم يتم مراده .

ـ سيرة ابن هشام مع حاشية الروض الانف ١/ ٢٥٥

المبحث الرابع

نضوج عوامل العطاء الحضاري

حينما نواجه جملة الوقائع الخاصة بالوضع الاقتصادي في الجزيرة العربية ، كما سبق عرضها وتحليلها لا نستطيع ان نقبل فكرة وجود نظام قبلي بالمفهوم الشائع [1] ينشر اعرافه وقيمه على كل الجزيرة العربية ، وانه يعاني من عملية تفكك وانحلال القاعدة المادية التي يقوم عليها والمتمثلة بالملكية المشاعية الجماعية وانما

(١) يبدو ان العديد من الكتاب لا يضعون حدوداً واضحة بين التجمعات القبلية في الجزيرة العربية (القبائل البدوية) والتجمعات الحضرية المستقرة ، فيسحبون لهذا السبب مفاهيم النظام القبلي الذي يحكم التجمعات القبلية ليطبقوه على التجمعات الحضرية ، ومن ثم يطلقون صفة النظام القبلي على عموم التجمع العربي فيتمثل المجتمع العربي طبقا لتلك الاراء ، بدولة القبيلة وهي دولة الرحم التي تربط الاسرة بالقبيلة دولة العظم واللحم ، دولة اللحم والدم ، أي دولة النسب ، فالنسب هو الذي يربط بين أفراد الدولة ويجمع شملهم ، وهو دين الدولة عندهم وقانونها المقرر ، المعترف به . وعلى هذا القانون يعامل الانسان وبالعرف القبلي تسير الأمور فالحكام من القبيلة وأحكامهم أحكام تنفذ في القبيلة ، واذا كانت ملائمة لعقلية القبيلة والبيئة ، وهذا هو ما يحدث في الغالب ، تصير سنة للقبيلة نستطيع تسميتها بـ (سنة الأولين) ووطن القبيلة هو بالطبع مضاربها حيث تكون ، وحيث يصل نفوذها اليه ، فهو يتقلص ويتوسع بتقليص نفوذ القبيلة » . جواد علي ٤/ ٣١٥ ، وما بعدها .

ـ انظر كذلك : خليل د . احمد خليل ـ جدلية القرآن ص ٥٢ ـ ٥٣

ـ تيزيني ـ المصدر السابق ـ ١٦٩

ـ سالم د . السيد عبد العزيز ـ المصدر السابق ص ٤١١ ، ٤١٥

ـ حتي د . فيليب ـ المصدر السابق ـ ص ١٦ وما بعدها .

نلحظ ان النظام السائد نظام اقتصادي نقـدي قائـم على الملكية الخاصـة لوسائـل الانتاج ، وعلى دور الدولة البارز والحيوي في حياة المجتمع[1] ، وان هذا المجتمع قد تعرض للتمـزق والتفتـت السياسي وغياب السلطة المركزية، بالاضافـة الى احتلال اجزاء واسعة منه من قبل الدول الكبرى التي تقوم على اطرافه . وهـذه العوامل كان لها الدور المباشر في ارتداد المجتمع ، نحو التخلف وظهور مظاهـر حياة قبلية صرفة في اجزاء وتأثر بقية الأجزاء ببعض تلك المظاهر فحلت مرحلـة جمود حضاري قضت على الانجازات الحضارية الضخمـة التـي بلغهـا المجتمـع العربي حتى مطلع القرن الخامس م. وفي هذه الوقائع يكمن التفسير المقبول لوجود ، مظاهر حياة قبلية في المجتمع العربي قبل الاسلام ، الا انها لم تكن بأي شكل من الأشكال تعبر عن كونها مرحلة قبلية (مرحلة مشاعية) قائمة على الملكية الجماعية وتشهد تفككا وتخلخلا في مؤ سساتها الاقتصادية والاجتماعية تحت ضغوط تطور مكة التجاري وسيادتها على التجارة العربية وقيامها بدور الوسيط للتجارة العالمية ، ان مثل هذا التفسير يختزل دور (تراكم الخبرة والمعرفة) الحضاريتين للعهـود التـي سبقت الفترة قيد البحث ، وأثرهـا الواضـح في نمـط حياة المجتمـع والعلاقـات الاجتماعية والانتاجية القائمة بين فئاته وطبقاته .

فالمحـراث والـري الاصطناعـي ومعاملـة الحـديد واستقـلالية الحـرف والصناعات عن الزراعة ، والانتاج لأغراض التبادل النقدي والتصدير الخارجي لم تكن كلها وليدة نمو دور مكة التجاري وسيادة دور رأس المال الربوي وما اقترن بها من سوء توزيع الثروة والتفاوت بين الطبقات . . . وانما برزت مكة كعاصمة

---

(١) لعبت الدولة دورا هاما ورئيسيا في حياة المجتمع العربي في العربية الجنوبية من خلال توليها واشرافها على اقامة مشاريع الري والسدود الكبيرة وتنظيمها استثمار الأرض والعقار وتحصيل الضرائـب ، وتقسيم العمل بين السكان ، وغير ذلك .
- انظر تفصيل ذلك : الحداد ، محمد يحيى ، المصدر السابق ص ١٢٢ - ١٣٣
- الحديثي - المصدر السابق - ص
- جواد علي ٥ / ١٧١

تجارية رئيسية ، كنتيجة لجملة العوامل التي سبقت الاشارة اليها[1] ، والتي في جوهرها ، ليست نتيجة مباشرة لنمو (القوى الانتاجية) في مكة ومن يتفحص اوضاع الجزيرة العربية واحوالها وخاصة في مراكزها الحضرية يجد فيها ظواهر عديدة تعبر عن نزوع يتبلور ويشتد فترة بعد أخرى الى اقامة السلطة المركزية وتوحيد الأرض العربية وطرد الغزاة كما كان يعبر عن وعي تنضجه ظروف التحدي الخارجي وأوضاع التمزق الداخلي ، وما أشبه الليلة بالبارحة ، فقد كان قادة الرومان والفرس والأحباش يتحدثون عن اليمن والحيرة والشام والحجاز ، كعرب وعندما يرسمون سياستهم ازاء الجزيرة ، يضعون نصب أعينهم الابقاء على التمزق والحيلولة دون اقامة احلاف بين الممالك والمناطق والقبائل ، او قيام كيان سياسي يمتلك مقومات مواجهة تلك الدول وطرد نفوذها من الجزيرة[2] ولاجل هذا الهدف اوجدت تلك الدول قناصلها وجواسيسها ليتسقطوا اخبار العرب ويتابعوا تطور سياساتهم الداخلية وتحالفاتهم[3] .

لقد بلورت ظروف واحداث القرنين الخامس والسادس ثلاثة اتجاهات رئيسة ، كانت تسم حياة العرب في الجزيرة بميسمها وتدفع باتجاه التفاعل والنضج والاثمار ، الذي توجته حركة الاسلام .

اول تلك الاتجاهات نمو نوع من الوعي القومي الجنيني عبر عن نفسه ،

---

(١) انظر المبحث الثاني .

(٢) كمحاولة النعمان ملك الحيرة ضم القبائل العربية اليه لتدعيم قوته ازاء الفرس ، ويذكر انه قال لسادات القبائل « انما أنا رجل منكم وإنما ملكت وعززت بمكانكم وما يتخوف من ناحيتكم . . . ليعلم (أي كسرى الفرس) أن العرب على غير ما ظن وحدث » والجدير بالذكر أن محاولة النعمان هذه كانت من بين الأسباب التي حملت كسرى على القضاء عليه ، فقد خشي أن ينجح في أرضاء القبائل العربية ويهدد مصالح الامبراطورية الساسانية فأسرع للقضاء عليه .
- جواد علي - ٤/ ١٦٣ - ١٦٤ (العقد الفريد ١/ ١٩٦٩ .

(٣) صالح ، احمد عباس
- سالم ، د . السيد عبد العزيز - المصدر السابق ١٦٤ - ١٦٥ .
- الافغاني - المصدر السابق - ٥٥

بالنزوع نحو التوحيد واقامة سلطان العرب الذي يتصدى لنفوذ البيزنطيين والأحباش والساسانيين في الجزيرة العربية ، ومن الوقائع الدالة على هذا النزوع ، الثورة التي قامت في اليمن ضد أبرهة بعد فتح الأحباش لها مباشرة[1] وكذلك الجهود التي بذلها سيف بن ذي يزن من أجل تحرير اليمن ، ومحاولاته الاستفادة من صراع الدولتين البيزنطية والساسانية ، لكسب تأييد احداهما لجهوده التحررية ، وقدوم وفود العرب اليه لتهنئته بانتصاره على الأحباش ، والشعور العميق بالعداء للأجنبي ، كما تبدى في معركة ذي قار[2] وانضمام قبيلة اياد حليفة كسرى الى قبيلة بكر بن وائل[3] وقول الرسول في هذه المناسبة (اليوم انتصفت العرب من العجم وبي نصروا)[4] هذا بالاضافة الى التفاعل الثقافي واللغوي الذي كانت تشهده الاسواق الموسمية وما يرافقها من فعاليات ثقافية وادبية[5] اسفرت عن اعتماد عرب الجزيرة لهجة قريش كلهجة رسمية بين لهجات الجزيرة كلها حتى اليمن والجزيرة وغسان[6] والاتجاه الثاني الذي كان يتبلور في الجزيرة ، نمو الوعي الاجتماعي ! ـ الطبقي، كنتيجة لاشتداد التفاوت ووضوح الفوارق الطبقية ، وتدهور اوضاع الطبقات الفقيرة ، وتركز الثروة لدى التجار والمرابين واصحاب الاملاك ، حتى أسفرت تلك الأوضاع عن تمرد جنيني بين صفوف العبيد والفقراء والخلعاء وغيرهم ، فكان الصعاليك ، ظاهرة رفض وتمرد للقيم المادية التي دخلت الى حياة واعراف القبائل البدوية تحت تأثير اتساع الاقتصاد الحضري النقدي . كما كان الاملاق المدقع ومصير العبودية الذي يواجه الفقراء ، يدفع بعدد متزايد منهم

---

(١) سالم ١٩٧٤

(٢) الدوري ـ مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ص ١٢ .

(٣) الطبرى ـ جـ٢ / ١٠٣٢

(٤) ن . م ـ ٢ / ١٠٣٢

(٥) الدوري ـ المصدر السابق . ص ١٢

ـ الأفغاني ـ ص ٢٠٧

(٦) خليل د ، احمد خليل ص ٧٥ . .

الى التمرد على قيم المجتمع ومؤسساته والتحول الى حياة القرصنة والسلب والغزو فيما كان يتزايد عدد العبيد الآبقين[1] .

أما الاتجاه الثالث ، فقد تمثل في ثورة محددة . على الوثنية ، في حركة الاحناف وتطلع الى نوع من التوحيد الديني ، خارج نطاق الديانتين السماويتين يتضمن تطلعا نحو التوحيد السياسي ، ورغبة أكيدة في تجنب نفوذ القوى الأجنبية التي عرفت كيف تستغل هاتين الديانتين للتسلل الى داخل المنطقة العربية .

في هذه الاتجاهات التي بلغت درجة واضحة من النضج كانت تكمن جذور الحركة الاسلامية ، لا في جفاف الجزيرة ، كما ظن البعض[2] . . .

---

(١) ذكر ان قوما من كنانه ومزينة والحكم والقارة ومن أتبعهم من العبيد تكتلوا في جبل تهامة وأخذوا يغتصبون المارة ، وقد كتب اليهم الرسول انهم ان آمنوا بالله (فعبدهم حر ومولاهم محمد ، ومن كان منهم من قبيلة لم يرد اليها ، وما كان بينهم من دم أصابوه أو مال أخذوه فهو لهم ، وما كان لهم من دين في الناس رد اليهم) .

ـ جواد علي ـ ٧/ ٤٦٧ (طبقات بن سعد / ١/ ٢٧٨) .

(٢) الدوري ـ المصدر السابق ـ ص ١٢

الباب الثاني

مفهوم العمل في الإسلام

الفصل الأول

النظرة القرآنية إلى العمل

المبحث الأول

العمل الانساني الخلاق

تعبر الايات التي تناولت مفهوم العمل وطبيعته واهدافه ، وكذلك الاحاديث النبوية وسير الخلفاء ، عن تصور انساني رفيع لمفهوم العمل ، ينطلق من ادراك عميق الى ان العمل يساوي الحياة ، وان العمل الصالح يساوي بالضبط الحياة الانسانية النازعة الى الرقي المستمر ، والعمل في القرآن هو النشاط الواعي الخلاق ، أي المنتج ، ولكنه ليس فقط ذلك الذي ينتج قيما مادية فحسب ، وانما الذي ينتج قيما انسانية في ذات الوقت ، بل اننا نجد الترابط بين النتاج المادي والانساني للعمل القرآني محكما لا انفصام بينهما ، فكل دعوة الى العمل هي من أجل الانتاج المادي وفي الوقت نفسه من أجل الانتاج الانساني ، وهذا بمعنى آخر تعبير عن ان العمل فعالية يعيد الانسان من خلالها تجديد ذاته وتطويرها والسمو الانساني بها ، بحيث تفتح دائما افاقا لا حدود لها لثراء الشخصية الانسانية بالقيم التي تجعل الحياة الواقعية للبشر أكثر سموا ورقيا من حياة الطبيعة ومن حياة عالم الحيوان الغريزية .

فأولا نجد المفهوم القرآني يحث على العمل بصيغة الأمر ، ويتكرر هذا الحث ، الى الدرجة التي توحي بأن القرآن دعوة للعمل (بمعناه الشامل) فحسب (فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله)[1] (اي انتشروا

(١) ٩ / الجمعة

طلبا للرزق وصورته صورة الأمر وهو اباحة وأذن ورخصة)[1] وقيل فيها أيضا (انها صيغة امر بمعنى الاباحة بجلب الرزق بالتجارة كما ان اباحة الانتشار زائلة بفرضية اداء الصلاة ، فاذا زال ذلك عادت الاباحة فيباح لهم ان يتفرقوا في الأرض ويبتغوا من فضل الله وهو الرزق)[2] .

وفي آيات أخرى نجد إشارة ، الى التكييف الذي تشكلت بموجبه الأرض بحيث تكون ملائمة لسعي الانسان وانتشاره فيها ، بل وتمكينه من السيطرة عليها وتسخيرها لخدمته ومنها الاية التي تقول « هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور »[3] وذكر المفسرون في معنى ذلولا : انها سهلة . . . أي أسهلها لكم تعملون فيها ما تشتهون[4] ، وقيل الذلول من كل شيء ، المنقاد الذي يذل لك ، ومصدره الذل وهو الانقياد[5] ، وانتداب القرآن للمشي صورته صورة الأمر والمراد به الاباحة والاذن ، وفي مثل هذا المعنى ترد الآية : « والله جعل لكم الأرض بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا[6] ، وأكثر من ذلك فان القرآن يذهب الى أن خلق الليل والنهار في حياة الأرض انما كان أساسا من أجل توفير ظروف ملائمة للعمل والسعي ، لأن نمط الحياة في السماء حسب التصور القرآني ، ليس فيه ليل ولا نهار ، وانما هو ضياء دائم ، لعدم حاجة سكان السماء الى العمل والتعب وهو ما تبينه هذه الآية التي تقول « ومن رحمته جعل لكم

---

(١) الطوسي ، ابو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي . تفسير التبيان - ١٠/ ٩ - تحقيق احمد حبيب قصير العاملي - منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت . مكتبة الامين - النجف الأشرف) .

(٢) الرازي ، الامام الفخر ، التفسير الكبير ٣٠٠/ ٩ (م١٥) دار الكتب العلمية - طهران - ط٢ بدون تاريخ .

(٣) ١٥ / الملك

(٤) تفسير التبيان للطوسي - ١٠/ ٦٥ (م ١٠)

(٥) التفسير الكبير للرازي - ٣٠ / ٦٩ (م١٥)

(٦) ١٩ / ٢٠ - نوح

الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون[١] ، ومن رحمته : أي من نعمه عليكم ان جعل . . الخ ، وذكر في تفسيرها أن « الليل والنهار نعمتان يتعاقبان على الزمان ، لأن المرء في الدنيا وفي حال التكليف مدفوع الى أن يتعب لتحصيل ما يحتاج اليه ، ولا يتم له ذلك لولا ضوء النهار ، ولأجله يحصل الاجتماع فيمكن المعاملات . . . فأما في الجنة فلا نصب ولا تعب فلا حاجة بهم الى الليل فلذلك يدوم لهم الضياء . .)[٢] ، وقيل في معناها أيضا (. . . لان الليل للسكون منه ، والنهار للتصرف والحركة ، . . ليكونوا في هذا على التصرف ، وفي ذاك على الهدوء وقطع التصرف ، وانما كان الفساد (أي عدم الصلاح) في ادامة النهار في دار التكليف ، ولم يكن في دار النعيم ، لأن دار التكليف لا بد فيها من التعب والنصب الذي يحتاج معه الى الاستجمام والراحة ، وليس كذلك دار النعيم[٣] .

وتحث آية أخرى على العمل ، حتى في أوقات اداء بعض فروض العبادة ، فتقول « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ، فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله . . »[٤] ، والجناح هو الحرج والميل عن الطريق المستقيم فهذه الاية تصرح بالاذن في التجارة ونحوها في حال (الاحرام) لأنهم كانوا يتحرجون بذلك في صدر الاسلام[٥] ، وفسرت عبارة « أن تبتغوا فضلا » على انها النفع والربح بالتجارة ، فكان ناس من العرب يتأثمون ان يتجروا ايام الحج ، ويسمون من يخرج بالتجارة الداج ويقولون هؤلاء الداج وليس بالحاج[٦] وفي آية أخرى ،

---

(١) ٧٣ ـ القصص

(٢) التفسير الكبير للرازي ـ ٢٥/ ١١ ـ ١٢ (١٣ م)

(٣) تفسير التبيان للطوسي ٨ / ١٥٤

(٤) ١٩٨ ـ البقرة

(٥) تفسير التبيان للطوسي ـ ٢/ ١٦٦ ـ ١٦٨

(٦) الزمخشري ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التنزيل ١/ ٣٤٨ ـ دار المعرفة ـ
التفسير الكبير للرازي ـ ٥ / ١٧١ (م٣) .

نلاحظ أن القرآن يذكر كيف أن بعض فروض العبادة ألغيت لأنها تشكل عبئا على العاملين والمجاهدين ، وتبدأ هذه الآية بقولها « علم ان سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض يبتغون فضلا من الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله فاقرأوا ما تيسر منه وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضا حسنا »[1] ، وجاء في تفسيرها « سقط عن أصحاب رسول الله (ص) تكليف قيام الليل ، وصار تطوعا . . ثم انه تعالى ذكر الحكمة من ذلك : فقال . . . علم . . الخ ، اما المرضى فانهم لا يمكنهم الاشتغال بالتهجد لمرضهم ، وأما المسافرون والمجاهدون فهم مشتغلون في النهار بالاعمال الشاقة ، فلو لم يناموا في الليل لتوالت اسباب المشقة عليهم[2] .

ونحو هذه الآيات مما جاء في أحاديث الرسول ، كثير ، وهي تحث على العمل بمختلف الصيغ ، ومنها قوله « اختلاف أمتي رحمة » أراد اختلاف الناس في طلب الرزق والحرف[3] ، وقوله أيضا « أعظم الناس هما المؤمن يهتم بأمر دنياه وآخرته[4] رغيف تتصدق به أحب الي من مائتي ركعة تطوعا[5]« والكسب فريضة بعد الفريضة » و« طلب الحلال جهاد في سبيل الله »[6] وقوله « أصلحوا دنياكم واعملوا لآخرتكم »[7] و« ان الله يحب المؤمن المحترف »[8] ، وفي المعنى ذاته أيضا قول عمر للقراء : يا معشر القراء ارفعوا رؤوسكم ما أوضح الطريق ، استبقوا

---

(١) ٢١ / المزمل
(٢) التفسير الكبير للرازي - ٣٠ / ١٨٧ (م١٥)
(٣) الحبيشي ، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن عمر الوهابي - البركة في فضل السعي والحركة ص ٧ دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٧٨ .
(٤) نفس المصدر - ص ٢٨
(٥) نفس المصدر - ص ٢٩
(٦) نفس المصدر - ص ٧
(٧) الشعراني ، الشيخ عبد الوهاب - كشف الغمة عن جميع الأمة - ٢/٣ - مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح واولاده - ميدان الأزهر - ١٩٦٤
(٨) نفس المصدر - ٢/٣

الخيرات ولا تكونوا كلا على المسلمين[1] . .

ولا يقف المفهوم القرآني للعمل عند حدود الحث عليه بصيغة الأمر ، فحسب ، بل يعطي للعمل مكانة كبيرة تصل الى حد اضفاء صفة القدسية عليه ، واعتبار ممارسته أرقى ظواهر الحياة الانسانية ، يشترك فيها النوع الانساني برمته ، بما فيه أفضل عناصره وهم الرسل ، ولو حاولنا استقصاء الأدلة على هذه النظرة القدسية الى العمل لطال ذلك ، ولكن يكفي لتبيانها ايراد أمثلة تعد كل منها نموذجا يعبر عن المظاهر المتعددة لقدسية العمل :

المثال الأول : يشمل الايات الدالة على قدسية العمل عندما يتعلق الأمر بالله سبحانه وتعالى . فالله في التصور القرآني كلي القدرة ، وهو اذا أراد أمرا يقول له كن فيكون ، وقد شاءت حكمته أن يخلق السموات والأرض في ستة أيام وهو قادر على ذلك في لمح البصر ، وعندمانضع الايات التي تتناول هذا الجانب نجد أن قصد القرآن ، تأكيد مكانة العمل وقدسيته دون أي غموض أو التباس . فمن الايات الدالة على ذلك :

« وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ، وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا »[2] وكذلك الآية التي تقول « ان ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ، يدبر الأمر ما من شفيع الا من بعد اذنه ، ذلكم ربكم فاعبدوه »[3] والملاحظ أن الاشارة الى الأيام الستة التي استغرقها خلق السماوات والأرض تتكرر سبع مرات في القرآن ، وقد جاء في تفسير الآية الأخيرة ما يلي « . . . انه تعالى قادر على خلق جميع العالم في أقل من لمح البصر . . . وقوله في ستة أيام . . . اشارة الى تخليق ذواتها ، وقوله « ثم استوى

(١) نفس المصدر ـ ٣/٢

(٢) ١٠ / هود

(٣) ٣ / يونس

على العرش » : قصد الى تعريشها وتسطيحها وتشكيلها بالأشكال الموافقة لها . . . فان كل بناء ، يسمى عرشا ، وبانيه يسمى عارشا ، بدليل قوله « ومن الشجر ومما يعرشون »[1] ، أي يبنون ، وقوله في صفة القرية « فهي خاوية على عروشها »[2] المراد ان تلك القرية خلتُ منهم مع سلامة بنائها وقيام سقوفها »[3] ، اراد الله بهذه الآيات أن يعلم البشر أهمية العمل واحترامه وتقديسه ، وان يعلمهم أن تخليق الأشياء يتطلب تدرجا وجهدا في حين أنه في غنى عن هذه الممارسة ويستطيع أن يخلق ما شاء بلمح البصر كما جاء في التفسير اعلاه .

المثال الثاني : يشمل الآيات الدالة على ممارسة الرسل للعمل ، واعتبار سنة الله في رسله ، أن يعتمدوا على عملهم في تحصيل رزقهم ومعاشهم وان يمشوا في الأسواق كغيرهم من الأفراد ، وهو قادر على أن يغنيهم عن ذلك ، ومن هذه الايات « قالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ، لو لا انزل اليه ملك فيكون معه نذيرا ، أو يلقى اليه كنز او تكون له جنة يأكل منها ، وقال الظالمون ان تتبعون الا ، رجلا مسحورا . . . وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا إنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق »[4] وفي تفسير هذه الآيات قيل « هذا جواب عن قولهم ، ما لهذا الرسول يأكل ، بين الله ان هذه عادة مستمرة من الله في جميع رسله فلا وجه لهذا الطعن ، والمعنى ، وما أرسلنا قبلك أحدا من الرسل الا اكلين ماشين ، يمشيهم حوائجهم او الناس»[5] ، وقيل أيضاً في تفسيرها «حكى الله عن هؤلاء الكفار» انهم قالوا أي شيء لهذا الرسول يأكل الطعام كما نأكل ، ويمشي في الأسواق في طلب المعاش كما نمشي ، هل أنزل اليه ملكا إن كان صادقاً فيكون معينا له على الانذار والتخويف وان لم ينزل اليه ملك هلا أنزل اليه كنز يستغني به ويكون عونا له على دنياه وما يريده ، أو تكون له جنة (بستان)

(١)
(٢)
(٣) التفسير الكبير للرازي - ١٧/ ١٠ - ١٤ (م٩)
(٤) ٧ ، ٨ ، ٢٠ / الفرقان
(٥) التفسير الكبير للرازي - ٢٤/ ٦٥ (م١٢)

يأكل منها هو نفسه ،، ثم خاطب نبيه فقال « ما أرسلنا . . إلا إنهم يمشون في الأسواق أي طلبا للمعايش كما تطلبها انت »[1] .

وهذه الآية شاملة في أن القاعدة بالنسبة للرسل أن يأكلوا ويعملوا ، وهناك آيات أخرى خاصة ببعض الرسل وبعض أعمالهم ، ومنها تلك التي فيها ان الله علم داود صنع الدروع من الحديد حيث تقول الآية « ولقد آتينا داود منا فضلا يا جبال أوبي معه والطير ، وألنّا له الحديد ، ان أعمل سابغات وقدر في السرد واعملوا صالحا اني بما تعملون بصير »[2] ، وفي الحديث دلائل كثيرة على اشتغال الرسل أيضا ، ففي الحديث أن الرسول قال « ما بعث الله نبيا الا رعى الغنم فقال أصحابه ، وأنت ؟ فقال نعم كنت أرعاها على قراريط لأهل مكة »[3] وذكر أيضا « كان أصحاب رسول الله ـ ص ـ عمال أنفسهم ، وكان يكون لهم أرواح فقيل لهم لو اغتسلتم »[4] .

المثال الثالث : يشمل الآيات الدالة على أن العمل بمستوى فروض العبادة في القيمة والتقدير لدى الله ، وقد أشرنا قبل قليل الى بعض الآيات التي تخبر بذلك مما يقع ضمن هذا المثال ، منها الآية التي أباحت العمل خلال الحج ، وتلك التي نسخت فرضا وعدلت بتكاليف التهجد طوال الليل وقصرتها على التطوع مراعاة للعاملين والمجاهدين والمرضى ، وقد أشير في تفاسير هذه الآية الى أن القرآن قد سوى فيها ، بين المجاهدين والمسافرين للكسب الحلال[5] وهذه منزلة كبيرة للعمل دون شك . ونذكر في هذا السياق أيضا الآية التي فيها « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون »[6] ففي الآية دلالة واضحة على أن العمل لا ينظر اليه

---

(١) تفسير التبيان للطوسي ـ ٧ / ٤١٨ ، ٤٢٤

(٢) ١٠ ، ١١ ـ سبأ

(٣) صحيح البخاري بشرح الكرماني ـ ١٠ / ٩٨ (م٥) المطبعة المصرية البهية . بدون تاريخ .

(٤) صحيح البخاري بشرح الكرماني ـ ٩/ ١٩٨ (م ٥)

(٥) التفسير الكبير للرازي ٣٠ / ١٧٨ (م١٥)

(٦) ١٠٥ ـ التوبة

فقط في الحياة الأخرى وإنما أيضا في الحياة الدنيا ، واقتران الرؤ ية والتقويم بالله والرسول والمؤمنين اشارة الى تقويم دنيوي ، ومما جاء في تفسير هذه الآية « فكأنه تعالى قال : اجتهدوا في المستقبل ، فان لعملكم في الدنيا حكما وفي الآخرة حكما ، أما حكمه في الدنيا فهو إنه يراه الله ويراه الرسول ويراه المسلمون ، فإن كان طاعة حصل منه الثناء العظيم والثواب العظيم في الدنيا والآخرة »[1] ، والآية الأخرى تشرح بشكل أوضح تقدير العمل وكيف ان الله يشكر العاملين ، وهو غاية الثناء والتقييم ذلك إن الله في غنى عن الشكر بمجرد أن يمنح مكافأة العمل مما وعد به ، وتقول الآية المذكورة « ان هذا كان لكم جزاء وكان سعيكم مشكورا » وقيل في تفسيرها « . . . السؤ ال : كون الانسان مشكورا لله يقتضى كون الله شاكرا له (والجواب) كون الله تعالى شاكرا للعبد محال إلا على وجه المجاز »[2] .

ومن الآيات الأخرى في هذا السياق قوله « لهم دار السلام عند ربهم ، وهو وليهم بما كانوا يعملون »[3] وفي تفسير عند ربهم قيل «يدل على قربهم من الله . . . وقوله « وهو وليهم : يدل على قرب الله منهم ، ولا نرى في العقل درجة للعبد أعلى من هذه الدرجة » . . ثم قال « بما كانوا يعملون: وانما ذكر ذلك لئلا ينقطع المرء عن العمل فان العمل لا بد منه »[4] .

أما الأحاديث ، فإنها تضع العمل على درجة واحدة من القدسية الى جانب فروض العبادة ، وتساوي بين العمل والشهادة ، بل تعتبر أن من الذنوب لا يكفرها الا العمل ، ومن هذه الأحاديث : « ما من مسلم يغرس غرسا او يزرع زرعا فيأكل منه طيرا وانسان او بهيمة الا كان له به صدقة »[5] والعبادة عشرة

(١) التفسير الكبير للرازي - ١٦ / ١٨٨ (م ٨)
(٢) التفسير الكبير للرازي - ٣٠ / ٢٥٦ (م١٥)
(٣) ١٢٧ / الانعام
(٤) التفسير الكبير للرازي - ١٣/ ١٨٩ - ١٩٠ (م٧)
(٥) صحيح البخاري بشرح الكرماني - ١٠ / ١٤٧ (م٥)

أجزاء ، تسعة منها في طلب الحلال »[1] و« من سعى على نفسه ليعزها ويغنيها فهو شهيد ، ومن سعى على والديه ليعفهما فهو مجاهد ، ومن سعى على عياله فهو في سبيل الله ، ومن سعى مكاثرا فهو في سبيل الشيطان[2] « وما أكل احد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده وان نبي الله داود « ع » كان يأكل من عمل يده »[3] ، و« ان من الذنوب ذنوبا لا يكفرها الا طلب المعيشة »[4] و« طلب الحلال جهاد في سبيل الله »[5] .

---

(١) البركة في فضل السعي والحركة ـ ص ٢٩
(٢) البركة في فضل السعي والحركة ـ ص ٣٠
(٣) صحيح البخاري بشرح الكرماني ـ ٩ / ١٩٨ (م٥)
(٤) البركة في فضل السعي والحركة ـ ص ٢٩
(٥) البركة في فضل السعي والحركة ـ ص ٢٩

المبحث الثاني

رسالة العمل في الحياة

ولنا أن نتساءل الآن ، بعد أن تبين لنا أن القرآن يحث على العمل بصيغة الأمر ، وينظر اليه بوصفه أرقى مظاهر الحياة الانسانية ويضفي عليه مسحة من القداسة في تقديره وتقويمه ، أقول لنا أن نتساءل عن هدف القرآن من هذه النظرة الى العمل وما هي الرسالة التي ينتظر أن يؤ ديها العمل ، هل هذه الدعوة الى العمل هي مجرد عبء يفرضه القرآن على الفرد باعتباره في دار تكليف ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، ألم يكن في الدعوة الى الايمان بالقيم الروحية (كالطاعة والتوحيد) مساحة كافية لاختبار الناس ومكافأتهم على الايمان والتوحيد ، ومعاقبتهم على الكفر والشرك ؟ . . . ان مثل هذه التساؤلات تثار في موضوع العمل في القرآن ، وكثيرا ما تدفع الى اختلاط في المفاهيم والى التباسات ، حيث يتداخل مفهوم العمل (كفروض عبادة) مع مفهومه (كنشاط اقتصادي) ، وتضطرب الصورة احيانا الى الحد الذي يحجب رؤ ية الأهداف الحقيقية للعمل القرآني كما تصوره آيات القرآن ، وغالبا ما اكتفت الكتابات في هذا المجال ، بالاشارة الى دعوة القرآن في الحث على العمل واحترامه ، كمساوي للمفهوم القرآني للعمل . . . وفي الواقع ، فان الموقف القرآني من العمل ، يقوم على اعتبار العمل مصدر الحياة الانسانية وسر عظمتها ورقيها ، وبه تتحدد ضوابط استمرار الحياة وانعدامها ، وتقدمها وتخلفها ، وعلى ضوء طبيعته الاجتماعية ترتقي الحياة البشرية نحو مستويات اكثر أنسانية . أو تنحدر الى أدراك بربرية .

ويمكن أن نتبين رسالة العمل كما يصورها القرآن من خلال اعادة الاستشهاد ببعض الآيات التي سبقت الاشارة اليها ، وكذلك من خلال الآيات التي ستذكر ولكن من قبل ذلك من المفيد ، تحديد ما المقصود بتعبير « العمل الصالح » لأن ذلك يسهل توضيح الصورة التي ستعرض ، ويساعد على دفع الالتباس الذي يمكن أن يقع .

إن تعبير « العمل الصالح » يعني « كل نشاط انساني مقصود ومتقوم يقوم به الفرد بوعي واختيار حر ، ويهدف الى انتاج قيم مادية وروحية ، تسهم باثراء الحياة الانسانية ورقي النوع الانساني » ودليلنا على هذا التعريف من القرآن والسنة ان العمل الذي يندب الفرد للقيام به ، يكون على نوعين : -

١ - فرض عبادة .

٢ - فروض عمل : هي كل أنواع النشاط الانساني من زراعة وصناعة وتجارة وخدمات ، باستثناء تلك التي حرمها القرآن وفصلها الحديث ، والتي فيها الربا وما يقع في حكمه من كسب مصدره غير العمل ، والميسر (لأنه مغالبة بلا فائدة وأخذ المال بلا حق)[١] وبيع الغرر (لأنه مجهول العاقبة ، وبيعه من الميسر الذي هو القمار)[٢] والأعمال غير النافعة من وجهة نظر المجتمع وعلى وجه الاجمال كل ما يؤ دي الى أكل الأموال بالباطل) فيشمل بذلك الغش والخداع والغصب والاستغلال والاستحواذ على نتائج عمل الغير ، ، وهي جميعها مسائل مثبتة حصرا وتفصيلا في كل كتب الفقه دون استثناء ، ومستندة الى آيات وأحاديث، وهنا من الضروري الاشارة الى ان كل الاعمال المحرمة ، هي تلك التي تخلو من الطابع الانساني وتؤدي الى فساد الحياة الفردية والاجتماعية .

ويرتبط هذان النوعان من العمل كما أشير في المقدمة ، برباط وثيق بحيث لا

---

(١) القواعد النورانية لابن تيمية - ص ١٣١

(٢) القواعد النورانية لابن تيمية - ص ١١٦

يمكن الفصل بينهما ، والعلاقة بينهما أشبه بالعلاقة بين النظرية والممارسة ، فالأول فروض العبادة يمثل النظرية التي تضبط طبيعة واتجاهات العمل .

والثاني : هو الممارسة التي تعزز النظرية وتقويها في النفس ، ولذلك يتداخل النوعان في السياق عندما تتحدث عنهما الايات . .

والآن نجيب على السؤال المثار قبل قليل ، فنقول ان المهمة الأولى لرسالة العمل في المفهوم القرآني ، هي تأكيد الانسان لذاته ، وتجديدها وتطويرها فالعمل تجسيد لذات الفرد وكينونته ، وهو يجسد نفسه معبرا عنها بقيم مادية ، وبقيم روحية ، والانسان يجدد نفسه اثناء العمل ويثريها ويدفعها الى آفاق لا حدود لها من الأمال ، وهو في الوقت الذي يسعى فيه الى تأمين مصادر عيشه وتوفير وسائل استمرار نوعه ، فإنه يطلب العمل لذاته ، كتعبير عن نزوع أبدي في أن يتجاوز نفسه باستمرار ، وأن يرتقي بنوعه الى آفاق أرحب ، تمكنه من السيطرة على حركة أفعاله والتحكم في اتجاهاته وأهدافها ، بل هو في صراع ومعاناة دائمة للسيطرة على أفعاله وارغامها على التكيف مع مهمة الارتقاء الانساني لحياة البشر ، ان الآيات القرآنية ، لا تنفك تؤكد هذا المفهوم للعمل ، بل هي تذهب في تأكيد هذا الفهم الى ابعد مدى يتيحه اي تصور للقرآن ، فوفقا لهذا الأخير ، الله نفسه اعطى للعمل أهمية عندما تدرج في خلق السموات والأرض ، ولم يستخدم قدرته المطلقة وكلمته النافذة (كن فيكون) ليحول العدم الى وجود ، لأنه أراد أن يعلم البشر أن عملية الخلق تتطلب التدرج والجهد والدأب ، فلماذا اختار الله هذه الصيغة في الخلق ولم يختر صيغة الحال (كن فيكون) ؟ اليس لكي يبين (ان الأمور جارية في التدبير على منهاج ، ولما علم في ذلك من مصالح الخلق ، فاقتضت حكمته أن ينشئها على ترتيب يدل على أنها عن تدبير عالم بها قبل فعلها مثل سائر الأفعال المحكمة[1] ، ونجد تأكيدا لهذه الحقيقة ، في الآيات التي أشارت الى اشتغال الرسل ، مع أن الله قادر على اغنائهم عن ذلك . واصرار القران على أن كل الرسل

---

(١) تفسير التبيان للطوسي - ٥ / ٤٥٠ (م ٥)

يعملون انما جاء لمنزلة العمل في اثراء الشخصية الانسانية ، وهذا ما أكدته الآيات التي سيأتي ذكرها حول اثابة المؤمنين ، فإنها فصلت بين الاثابة على الايمان والاثابة على العمل الصالح ، واعتبرت العمل الصالح وحده جديرا بالاثابة ، بل نجد ان أغلب الايات التي تتحدث عن (الذين آمنوا) تقرن ايمانهم بالعمل الصالح وقد نجد في التفسير الذي ورد حول اقتران الاثابة بالعمل دليلا مقنعا ، لما ذهبنا اليه ، ففي الآية التي مر ذكرها والتي تقول (لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون)[1] . جاء في تفسيرها ما يلي « ثم قال : بما يعملون ، وإنما ذكر ذلك لئلا ينقطع المرء عن العمل ، فان العمل لا بد منه ، وتحقيق القول فيه : ان بين النفس والبدن تعلقا شديدا ، فكما إن الهيئات النفسانية تنزل من النفس الى البدن ، مثل ما إذا تصور امرأ مغضبا ظهر الأثر عليه في البدن ، فيسخن البدن ويحمي ، فكذلك الهيئآت البدنية قد تصعد من البدن الى النفس فاذا واظب الانسان على أعمال البر والخير ظهرت الآثار المناسبة بها في جوهر النفس وذلك يدل على انه . . . لا بد من العمل وانه لا سبيل الى تركه[2] وقريب من هذا المعنى أيضا ما جاء في تفسير « وليبلوكم أيكم أحسن عملا »[3] فقيل في معنى « ليبلوكم » أي ليعاملكم معاملة المبتلي المختبر ، مظاهرة في العدل لئلا يتوهم انه يجازي العباد بحسب ما في المعلوم أنه يكون منهم قبل أن يفعلوه[4] . فهذه الاية اذن عندما تعلق الاثابة بالعمل انما لأن العمل يؤثر في تنمية الشخصية ، وعندما يكون العمل المقصود هو العمل الصالح ، فانه في هذه الحالة يثري المعنى الانساني فيها والمضمون الانساني ويحث على الارتقاء المستمر ، وفي هذا المعنى حديث للرسول يقول فيه « البطالة تقسي القلب »[5] و« ان الله يحب المؤمن المحترف »[6] إن تأكيد

---

(١) ١٢٧ ـ الانعام

(٢) التفسير الكبير للرازي ـ ١٣ / ١٩٠ (٧ م)

(٣) ٧ / هود

(٤) تفسير التبيان للطوسي ـ ٥ / ٤٥٠ ـ ٤٥١ (٥م)

(٥) البركة في فضل السعي والحركة ص ٦

(٦) البركة في فضل السعي والحركة ـ ص ٦

العمل هنا مقصور لذاته أي لدلالته الانسانية ، وعندما نستحضر التصور القرآني الشمولي وهو ان لله ما في السموات وما في الأرض وأن الله يرزق عباده، يتأكد هذا المعنى أكثر فأكثر، فلا يعود للرزق وظيفة تأمين العيش فحسب، لأنه من هذه الناحية قدر الله لكل فرد رزقه، وانما يكون المقصود: العمل بالذات ويتأكد هذا المعنى الانساني ايضاً، في الايات التي تتحدث عن اتقان العمل والارتقاء الانساني بادائه، ومنها الآية المشار اليها قبل قليل «ليبلوكم أيكم احسن عملا» ففيها تأكيد على أنه يكون «فعل حسن» أحسن من «فعل حسن» آخر، لأن وزن افعل يعني التفضيل[1] بل ان حديث الرسول حول الرجل الذي طلب أن يزرع وهو في الجنة فيقول الله له الست فيما شئت؟ فيقول بلى ولكن أحب ذلك، فيأذن له فيزرع، فيكون امثال الجبال[2]؟ فأي حكمةٍ في هذا الحديث إن لم تكن تأكيد قيمة العمل لذاته، كممارسة انسانية ترتقي بالنوع الانساني، وإلا فما حاجة من وصل الجنة الى أن يزرع ، ولماذا اذن له الله بالزرع؟

إن التصور القرآني هنا يؤكد أن رسالة العمل الصالح هو أن يستعيد الانسان والمجتمع انسانيتهما التي فقداها ، من خلال القيم المتخلفة السائدة ومظاهر الاستغلال والظلم والتعطل والغش في تحصيل المكاسب ، واشاعة الممارسات غير النافعة وما الى ذلك مما يقع ضمن مفهوم الحرام « فلم يكن لدى القرآن غير وسيلة » العمل الصالح لاستعادة انسانية الانسان التي شوهت واستعادة انسانية المجتمع في علاقات أفراده وطبقاته بعضهم ببعض ومن ثم بناء المجتمع وفق أسس أصدق تعبيرا عن حقيقته الانسانية ، مجتمع قائم على العدل والتكافؤ والتكافل وانعدام الاستغلال ، ويكون « العمل الصالح » فيه هو معيار كل شيء ، لأن العمل الصالح في القرآن وكما أشرنا أكثر من مرة ، ليس قيماً روحية

---

(١) تفسير التبيان للطوسي - ٥ / ٤٥١ (م ٥)

(٢) البركة في فضل السعي والحركة - ص ١٣

او ممارسات روحية فحسب ، وإنما هو بالدرجة الأولى نشاط واقعي اقتصادي ـ اجتماعي ، يجسد من خلاله الانسان نفسه ، كنتاج ذي طبيعة انسانية أي تسهم في تقدم المجتمع ورقيه ورفاهه ، وكعلاقات من طبيعة انسانية .

ولنرى مدى مصداقية هذا الفهم للتصور القرآني حول العمل الصالح ، ففي الآية ٢٩ من سورة النساء تقرأ ما يلي « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ، ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما » ولنتذكر قبل أن نأتي على تفسير الآية أن الخطاب فيها موجه الى المؤمنين ، وقد ذكر في تفسيرها ان « الباطل : اسم لكل ما لا يحل في الشرع كالربا والغصب والخيانة وشهادة الزور وأخذ المال باليمين الكاذبة وجحد الحق » وعند الرازي « ان حمل الآية على هذا الوجه يقتضي كونها مجملة ، لأنه يصير تقدير الآية : لا تأكلوا أموالكم التي جعلتموها بينكم بطريق غير مشروع ، فإن الطرق المشروعة لما لم تكن مذكورة ههنا على التفصيل صارت الآية مجملة لا محالة[1] » وقيل أيضا ان « الباطل هو كل ما يؤخذ من الانسان عن عدم رضى بغير عوض[2] ، وفي تفسير آخر جاء حول معنى الباطل « الباطل يعني بما لا يحل شرعا ولا يفيد مقصودا ، لأن الشرع نهى عنه ومنع منه وحرم تعاطيه كالربا والغرر ونحوهما والباطل ما لا فائدة فيه ، ففي المعقول : هو عبارة عن المعدوم ، وفي المشروع هو عبارة عما لا يفيد مقصودا[3] بعد ذلك فان الآية تشرح حدود الأموال ، ومساحة الباطل، فالباطل ليس فقط في أكل أموال الغير وانما اكل اموال النفس أيضا، ولندع التفسير يتحدث عن هذا المعنى «قوله لا تأكلوا . . : يدخل تحته أكل مال الغير بالباطل وأكل مال نفسه بالباطل، لأن قوله(اموالكم)يدخل فيه القسمان معا، كقوله لا تقتلوا أنفسكم . . . أما أكل مال نفسه بالباطل، فهو انفاقه في

(١) التفسير الكبير للرازي ـ ١٠ / ٦٩ (م٥)

(٢) التفسير الكبير للرازي ـ ١٠ / ٧٠ (م٥)

(٣) ابن العربي ، ابي بكر محمد بن عبد الله ـ احكام القرآن ١ / ٩٦ ـ ٩٧

معاصي الله وسوء التصرف كالتبذير واللامنفعة واما أكل مال غيره بالباطل فقد عددناه[1]» ، وقيل فيها أيضا «أضاف الأموال الى الجميع ، فلم يقل لا يأكل بعضكم مال بعض للتنبيه على . . . تكافل الأمة في حقوقها ومصالحها كأنه يقول ان مال كل واحد منكم هو مال أمتكم ، فإذا استباح أحدكم أن يأكل مال الآخر ، بالباطل كان كأنه أباح لغيره أكل ماله وهضم حقوقه[2] كذلك تأتي في هذا المعنى الآية التالية «ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقا من اموال الناس بالأثم وانتم تعلمون[3] وجاء في تفسيرها «ولا تلقوا أمرها والحكومة فيها الى الحكام» (على سبيل الرشوة) لتأكلوا من أموال الناس بالأثم أي بشهادة الزور واليمين الكاذبة او بالصلح مع العلم بأن المقضي له ظالم[4] وقيل في تفسير معنى ولا تدلوا «الادلاء مأخوذ ، من ادلاء الدلو وهو ارسالك اياها في البئر للاستقاء ، ولا تدلوا أي لا ترشوها اليهم لتأكلوا طائفة من اموال الناس ، وفي تشبيه الرشوة بالادلاء قيل: ان ـ الحاكم بسبب أخذ الرشوة يمضي في ذلك الحكم من غير تثبت كمضي الدلو في الارسال»[5] وفي هذا المعنى آيات كثيرة لا حصر لها ومنها «الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما» وقال «وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين» ثم قال «فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله» ثم قال «وان تبتم فلكم رؤوس اموالكم» ثم قال «ومن عاد فاولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» جعل آكل الربا في أول الأمر مؤذنا بمحاربة الله وفي آخره متعرضا للنار[6] مع ان المخاطبين هم المؤمنون فلم يعفهم إيمانهم بالله وتوحيدهم له من عذاب النار ، اذا مارسوا عملا غير صالح . . وفي مقابل هذا المعنى ترد الآيات التي تشير الى العمل الفاسد

(١) التفسير الكبير للرازي ـ ١٠ / ٧٠
(٢) الأعمال الكاملة لمحمد عبده ـ تفسير القرآن ـ ٥/ ٢٠١ ـ تحقيق محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ـ ١٩٧٣
(٣) ٢٨٨ ـ البقرة
(٤) الكشاف للزمخشري ـ ١ / ٣٤٠ (م١)
(٥) التفسير الكبير للرازي ـ ٥ / ١١٧ ـ ١١٨
(٦) التفسير الكبير للرازي ـ ٥ / ١١٧ / ١١٨

والمفسدين في الأرض والعقاب الذي يستحقونه . . . والفساد ضد الصلاح ، العمل الفاسد نقيض العمل الصالح وبالتالي فهو عمل غير انساني ومن هذه الآيات تلك التي تشير الى الفساد كعمل دنيوي نقيض الصلاح كمثل «أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض، أم نجعل المتقين كالفجار»[1] و «يا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين[2] ، » و «انه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا»[3] ومثلها «اذ تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد»[4] ، ففي هذه الآيات رفض للعمل الفاسد وما هو العمل الفاسد غير هذه النماذج من العمل التي تضمنتها الآيات المذكورة ، والتي بطبيعتها الاجتماعية تسلب الانسان انسانيته، وتنحط بالمجتمع الى الدرجة الحيوانية، التي يسيطر فيها قانون ـ الغاب والغلبة والقسوة والظلم والاستغلال، ولذلك بنفس الكيفية التي حث فيها القرآن على العمل الصالح ووعد باثباته، استنكر العمل الفاسد وحذر منه، وجعل عقاب من يفسد في الأرض جهنم ، والخسران المبين بل القتل (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا ان يقتلوا»[5] .

وفي الأحاديث ، تأكيد للمفهوم نفسه حول العمل الصالح والعمل الفاسد ، فمنها « التاجر الامين الصدوق مع النبيين والصديقيين والشهداء »[6] و(ان التجار يبعثون يوم القيامة فجارا الا من اتقى وبر وصدق[7] ويفسر ابو ذر معنى الفجور فيقول (فجور التاجر أن يزين سلعته بما ليس فيها[8] وثلاثة لا يكلمهم

(١) ٢٨ ـ ص

(٢) ٨٥ ـ هود

(٣) ٣٢ ـ المائدة

(٤) ٢٠٥ ـ البقرة

(٥) ٣٣ / المائدة

(٦) (٧)، (٨) كشف الغمة عن جميع الأمة ٢/ ٧ الطبري ، ابو علي الفضل بن الحسن ـ مجمع البيان في تفسير القرآن ـ ١ / ٣٨٠ ـ تصحيح وتحقيق وتعليق السيد هاشم الرسولي المحلاتي ـ دار احياء التراث العربي ـ بيروت ـ بدون تاريخ .

الله يوم القيامة ولا ينظر اليهم : رجل حلف على سلعة لقد أعطي بها أكثر مما أعطى وهو كاذب ، ورجل حلف على يمين كاذبة ، ليقتطع بها مال رجل مسلم ، ورجل منع فضل ماء فيقول الله اليوم امنعك فضلي كما منعت ما لم تعمل يداك[1] وعن علي « من أتجر بغير علم ارتطم في الربا ثم ارتطم[2] » و(سئل النبي أي كسب الرجل أطيب) قال عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور[3] والمبرور الذي لا يخالطه كذب ولا شيء من المآثم أي لا شبهة ولا خيانة ولا خديعة[4] ـ هذه الأحاديث والآيات التي سبقتها تؤكد اذن المضمون والمحتوى الانساني للعمل الصالح ونقيضه العمل الفاسد ، وهي بطبيعة الحال مرادفة لمعنى تغير المجتمع الذي يعاني من الظلم والاستغلال والقوة الى أوضاع العدل والتكافؤ والتكافل والمروءة . . . وهي قيم انسانية تعبر عن نفسها بممارسات وأعمال من النوع الذي تندب اليه . . .

وعلى أساس ما تقدم فإن العمل الصالح يمثل جوهر النظرة القرآنية للعمل ، وهو بتأكده أو تجسده في علاقة الانسان بعمله وعندما يمتد ليشمل علاقة الأفراد ببعضهم ، إنما يضع قواعد ثابتة للعلاقات الاجتماعية مبنية على أساس التكافؤ الانساني في القيمة ، وعلى العمل الصالح كمعيار للتقويم الاجتماعي . . . وبذلك يفسح مفهوم « العمل ـ الصالح » للفرد أن يؤكد إنسانيته وأن يطلق إمكاناته المبدئية والخلاقة وأن يثري حياة المجتمع بعطائه ، تماماً كما يفسح للمجتمع أن يبني نفسه ومؤسساته على الأساس ذاته ، ولا يعود آنذاك الربح والصراع على السلطة غاية الفرد أو المجتمع ، لأنهما أصبحا يتحركان بغاية أكبر وهدف أسمى هو الرقي بالنوع الانساني الى أرفع الدرجات . . .

---

(١) صحيح البخاري بشرح الكرماني ـ ١٠ / ١٨٢
(٢) مجمع البيان للطبرسي ـ ١/ ٣٨٠
(٣) مجمع البيان للطبرسي ـ ١/ ٣٨٠
(٤) البركة في فضل السعي والحركة ـ ص٩

المبحث الثالث

المبادىء والضوابط العامة لمفهوم العمل في القرآن

توضح الاشارات الكثيرة عن العمل في القرآن ، كما في الحديث ، المكانة التي حظي بها والمنزلة التي احتلها ، ويكفي أن نتذكر في هذا السياق أن كلمة « العمل » واشتقاقاتها تكررت في القرآن ٣٥٩ مرة ومعها كلمة « السعي » « ٣٠ مرة » والكسب « ٦٧ مرة ، وهاتان الأخيرتان تردان في الغالب بمعنى العمل ، وفق السياقات اللغوية والبلاغية للقرآن ، وقد اقترن هذا التواتر لكلمة « العمل » بآخر مماثل لكلمة « الأجر » (١٠٨ مرة) والجزاء (١١٧ مرة) والثواب (١٦ مرة) .

ولا شك أن اهتمام القرآن بالعمل والأجر والجزاء على هذا النحو ، ينطلق من النظرة القرآنية إلى العمل بوصفه فعلاً خلاّقاً ورسالة انسانية ، بل أن تقديرنا الكامل لمكانة العمل تزداد وضوحاً ورسوخاً عندما نستحضر التصور القرآني لبدء الخليقة ، فوفقا لهذا التصور ، أن آدم هبط إلى الأرض ولم يكن مجهزاً بغير قوة عمله ، وخبرة مهنية أوحرفية (إذا جاز التعبير) علمه اياها ربه[1] فلم يكن آنذاك غير الانسان والطبيعة ، وعلى الانسان كي يحافظ على حياته واستمرار نوعه ، أن يسعى في الأرض ، ويبتغي من فضل الله (الطبيعة التي خلقها له) وأن يراكم خبرته ، لتطوير ذاته وادائه الانساني للعمل . إن هذا التصور مهم لفهم الأبعاد

(١) ٣١ / البقرة

الكاملة لنظرة القرآن إلى العمل ، لأنه يؤكد أنه لم يكن في البداية سوى الطبيعة والانسان ، وعلى هذا الأخير أن يكون فاعلاً وأن يضفي على الطبيعة تجليات ذاته ، ليرغمها على خدمة وجوده ونوعه .

في الصفحات التالية ، نحاول الكشف عن القواعد العامة لمفهوم العمل في القرآن ، المشتقة من تلك النظرة ، فهذه القواعد إلى جانب النظرة العامة للقرآن إلى العمل ، تشكل الأساس الذي اعتمد عليه في صياغة كافة الأفكار والتشريعات التفصيلية المتعلقة بالعمل ، ودوره في العملية الانتاجية ومكانته في التوزيع. واسهامه في تكوين القيمة والحقوق الاجتماعية التي ينشئها ، وما إلى ذلك . .

أما أهم القواعد ، كما تعبر عنها الآيات التي تناولت العمل بشكل مباشر ، فيمكن ايرادها على النحو التالي : ـ

(١) العمل هو المصدر الوحيد للمكاسب : هذه القاعدة تعتبر أهم القواعد التي تجسد الموقف القرآني من العمل ، وتتجلى بوضوح كامل ليس فقط عبر الآيات والمناسبات التي ذكرت فيها كلمات العمل والأجر والجزاء والسعي ، وإنما تكاد تلمس على امتداد صفحات القرآن وكذلك في الأحاديث ، وهي شاملة للعمل بفرعيه ـ فروض العبادة والعمل الاقتصادي ـ والقرآن يحصر المكاسب الدنيوية والأخروية بالعمل وحده ، ويحدد المكافآت على ضوء العمل ، وبدونه لا ينشأ للفرد أي حق . فالعمل هو الوسيلة للحصول على الجنة ، وللفوز بلقاء الله ، والدليل الذي يؤكد على هذه القاعدة عدد كبير من الآيات من الصعب ايرادها جميعاً ويكفي ذكر نماذج تدلل عليها ، ومنها :

« فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين »[١] ، وفي تفسيرها قيل : « أن يكون ما آتاهم الله في الدنيا من الظفر والنصر ثواباً مستحقاً لهم على طاعاتهم ، لأن في ذلك تعظيماً لهم وتبجيلاً ، وحد الثواب : هو

(١) ١٤٨ / آل عمران

النفع الخالص المستحق الذي يقارنه تعظيم وتبجيل ، والعوض : المستحق الخالي من التعظيم والتبجيل ، والتفضل : هو النفع الذي ليس بمستحق ولا معه تعظيم ولا تبجيل »[1] .

وتشير آية اخرى إلى المكافأة الكاملة غير المنقوصة في الدنيا بقولها :

« من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون »[2] وتفسير الآية يقول : « شرط الله بهذه الآية (أي شرط على نفسه) أن «من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها» وحسن بهجتها ولا يريد الآخرة ، فإن الله ، يوفيه جزاء عمله فيها يعني في الدنيا ، ولا يبخسه شيئاً منه ، والزينة تحسين الشيء بعدة من لبس أو حلية أو هيئة ، والتوفية تأدية الحق على تمام ، والبخس نقصان الحق »[3] ، وجاء أيضاً في معنى الآية نفسها « المراد من توفية اجور تلك الأعمال هو أن كل ما يستحقون لها من الثواب فإنه يصل اليهم حال كونهم في دار الدنيا ، فاذا خرجوا من الدنيا لم يبق معهم من تلك الأعمال اثر من آثار الخيرات »[4] وتخاطب آية اخرى صنفين من الناس ، صنف يطلب مكافآته في الدنيا وآخر يريد قسطاً في الدنيا وقسطاً في الآخرة ، « فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وماله في الآخرة من خلاق ، ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة ، وقنا عذاب النار ، اولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب »[5] ، وفي معنى الآية قيل « فان من الناس بين مقل لا يطالب بذكر الله إلاّ أعراض الدنيا ومكثر يطلب خير الدارين » . «آتنا في الدنيا» أي اجعل عطاءنا في الدنيا خاصة « وما له من خلاق ، وهو النصيب أي ما لهذا الداعي في الآخرة من نصيب لأن همه مقصور على الدنيا ، والحسنتان هما طلبة الصالحين في الدنيا من الصحة والكفاف ، . .

(١) تفسير التبيان للطوسي / ٢ / ١٣ ـ ١٤ (م٢)
(٢) ١٥ / هود
(٣) تفسير التبيان للطوسي / ٥ / ٤٥٨ ـ ٤٥٩ (م٥)
(٤) التفسير الكبير للرازي ـ / ١ / ٣٥٠ ـ ٣٥١ (م١)
(٥) ٢٠٢ / البقرة

وطلبتهم في الآخرة من الثواب »[٢] .

والأمر الجوهري في هذه الآيات أن للانسان العامل مكافأة عمله ، فان ارادها دنيوية خالصة اعطيها وأن ارادها للدنيا والآخرة اعطي ما اراد ، وفي كلا الحالين ، فان حيازة الدنيا والآخرة أو كلتيهما كما تبين الآيات أمر رهين بالعمل ، وإن تلك المكافأة حق على الله الزم نفسه بالوفاء به .

وكما أن العمل هو وسيلة الحصول على زينة الدنيا ومباهجها ، فهو كذلك طريق الوصول إلى الجنة « أن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، اولئك اصحاب الجنة خالدين فيها جزاء بما كانوا يعملون »[٢] وهو وسيلة للقاء الله « فمن يكان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً »[٣] .

والجدير بالاشارة ، بصدد معنى هذه الآيات ، أن المكافأة التي يعد بها القرآن على العمل منفصلة عن المكافأة عن الايمان ، وأن العمل المقصود في الآيات هو العمل الصالح كنشاط اقتصادي ، اجتماعي ، كما سبقت الاشارة إلى معناه ، فحيثما قرن القرآن الايمان بالعمل الصالح كان المقصود أن العمل الصالح فعل منفصل عن الايمان ومستقل عنه في الاداء والمكافأة ، فلكل منهما » ثوابه وجزاؤه ولكل منهما تكليفه ، ودليل هذا ، أن القرآن أورد اكثر من ٧٠ آية يقترن فيها ذكر الايمان بالعمل الصالح ، والاثنين بالاثابة والأجر. في حين توجد آيات اخرى كثيرة ينفرد فيها ذكر العمل والاثابة أو العقاب عليه . فلو أن العمل الصالح له معنى مرادف للايمان لما افرد ذكر العمل في آيات وجمعه بالايمان في آيات اخرى . . فمن امثلة الآيات الأولى :

« وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما

---

(١) تفسير الكشاف للزمخشري - ١ / ٣٥٠ - ٣٥١ (م') .
(٢) ١٤ / الأحقاف
(٣) ١١٠ / الكهف

استخلف الذين من قبلهم وليمكنَنَّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم »[1] « إلا من تاب وآمن وعمل صالحاً فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئاً »[2] .

« وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم »[3] « وأما الذين امنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم والله لا يحب الظالمين »[4] « من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً ، فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون »[5] .

وقد جاء في تفسير « الايمان والعمل الصالح » التأكيد على انفصالهما في الأداء والاثابة فقيل في التفسير » العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان لقوله تعالىٰ : والذين آمنوا وعملوا الصالحات « فلو دل الايمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح يعد بعد الايمان تكراراً[6] ، وقيل حول المعنى نفسه » بأن الايمان وأن كان يدخل فيه جميع الأعمال الصالحة إلاّ أن قوله آمن ، لا يفيد إلاّ أنه فعل فعلاً واحداً من أفعال الايمان »[7] ، وأكد المعنى نفسه في تفسير آية اخرى ،[8] فقيل ذكر (القرآن) الذين آمنوا ثم وصفهم بأنهم عملوا الصالحات وذلك يدل على أن العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان »[9] وقيل « لا يجوز أن يعطى ثواب العمل من لِيُ بعامل لكن تجوز الزيادة على وجه التفضل[10].

أما الآيات التي ذكرت العمل مفرداً ، فهي كثيرة أيضاً ، وجميعها تؤكد أن

---

(١) ٥٥ / النور
(٢) ٦٠ / مريم
(٣) ٩ / المائدة
(٤) ٥٧ آل عمران
(٥) ٦٢ / البقرة
(٦) التفسير الكبير للرازي - ٣ / ١٦٢
(٧) التفسير الكبير للرازي - ٣ / ١٦٣
(٨) ٨٢ / البقرة
(٩) التفسير الكبير للرازي - ٨ / ١٧٣ (٤) الآية ٥٧ / آل عمران
(١٠) تفسير التبيان للطوسي / ٢ / ١٤٨ الآية ٥٧/ آل عمران)

للعمل مكافأة ، كفعل خاص مستقل ، ومنها « وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ، أن الله بما تعملون بصير »[1] ومعنى الآية « أن الله عالم لا يضيع عنده عمل عامل[2] وإنه لا يخفى عليه شيء من اعمالكم سيجازيكم على الاحسان بما تستحقونه من الثواب وعلى الاساءة بما تستحقونه من العقاب »[3] وهو « لا يخفي عليه القليل ولا الكثير من الأعمال . . ويجازي عن القليل كما يجازي عن الكثير[4] وتوضح آية اخرى أن تفضل الله بالاثابة اكثر من الأجر مسألة تخص الله ، ولكن الأجر امر مستحق بموجب الحساب ، وتقول هذه الآية « ليجزيهم الله احسن ما عملوا ويزيدهم من فضله والله يرزق من يشاء بغير حساب »[5] وذكر في تفسيرها ان « الثواب لا يكون إلاّ بحساب ، والتفضل يكون بغير حساب[6] ومثل هذه الآية أيضاً : « ليأكلوا من ثمره وما عملته ايديهم افلا يشكرون[7] ، وفي السياق نفسه آيات اخرى كثيرة »[8] .

ومما تقدم من الآيات كذلك الآيات التي تقع في معناها ، يتضح أن العمل الذي يؤديه الانسان ، بغض النظر عن أي اعتبار ، هو مصدر الكسب الذي يحصل عليه :

- في الدنيا ، فيحصل على زينة الحياة إن كان مؤمناً يعمل صالحاً وعلى خزيها إن كان كافراً يعمل عملاً فاسداً ، والحصول على الزينة أو الخزي[9] نتيجة في كلا

---

(١) ١١٠ / البقرة
(٢) تفسير الكشاف للزمخشري - ١ / ٣٠٤ (م١)
(٣) مجمع البيان - ١ / ١٨٥ (م١)
(٤) التفسير الكبير للرازي
(٥) ٣٨ / النور
(٦) تفسير التبيان للطوسي / ٧ / ٣٧٩ - ٣٩١
(٧) ٣٥ / يس
(٨) انظر مثلاً ٧ - ٨ الزلزلة ، ٣٠ / الشورى ٨٥ / البقرة ٢٨ / النور ، ٧ هود ، ٤٥ / الكهف ، ١٢٧ / الأنعام ، ١٢٤ / النساء ، ١٣٦ / آل عمران . . . الخ .
(٩) ٨٥ / البقرة « فما جزاء من يفعل ذلك منه إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى اشد=

الحالين للعمل ، ولكن احدهما عملٌ مشروعٌ فاستحق الثواب والآخر غير مشروع فكان جزاؤه العقاب .

- وفي الآخرة ، يدخل جنات الخلد ويلقى ربه في حالة الايمان والعمل الصالح ، ويستقر في جهنم عند الكفر وإتيان العمل الفاسد .

(٢) التفاوت في المكافأة بحسب طبيعة العمل ودرجة اتقانه . . وهذه القاعدة تكمل القاعدة الأولى ، وتؤكدها إذ طالما أن العمل هو معيار المكاسب ومقياس لها ، ترتب عليه اختلاف المكاسب باختلاف العمل طبيعةً واتقاناً ، طبيعة من حيث السهولة والصعوبة والراحة والمشقة فيها ، واتقاناً ، من حيث مهارة الاداء والارتقاء بصيغ انجازه ، وهذا ينسحب إلى مسألة الفروقات في المكاسب أو الدخول فهو يشير إلى أن الفروقات الناتجة عن العمل تكون مشروعاً بل واجباً ، يلزم الله نفسه به ، وبخلاف الفروقات التي منشأها عوامل غير العمل تكون غير مشروعة ، ويبدو من خلال تفسير الآيات التي تقول بالتفاوت إن هذا التفاوت يستند إلى مفعول القاعدة الأولى وهي أن العمل مصدر أي مكسب وكذلك إلى مبدأين : الأول مبدأ الترغيب على العمل ، فهو يمنح من يبذل جهداً اكبر ونوعية افضل ، أملاً بمكافأة اكبر ، والثاني ، الانسجام مع التفاوت الطبيعي بين الأفراد وبذلك لا يلغي الحافز بين الأفراد بقدر ما ينمي هذا الحافز ، ويقويه في المجتمع ، أما الآيات التي تناولت هذا الجانب فهي الأخرى عديدة ، ونأخذ منها الآتي : -

« ومن يأته مؤمناً قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى »[1] ، وقد اوردت الآية التي فيها درجات « العمل الصالح بصيغة الجمع » عمل الصالحات

العذاب وما الله بغافل عما تعملون » والآية تهديد شديد وزجر عظيم من المعصية وبشارة عظيمة على الطاعة ، لأن الغفلة إذا كانت ممتنعة عليه سبحانه مع أنه اقدر القادرين ، وصلت الحقوق لا محالة إلى مستحقيها .

- التفسير الكبير للرازي - ٣ / ١٧٤ ، ١٧٠ .

(١) ٧٥./ طه .

« فكأن العمل الصالح له اجر ، والصالحات لهن » الدرجات العلى « في الأجر ، والعلى معناها العالية وهي جمع عليا »[١].

وتشير الآية الآتية « ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عمّا يعملون »[٢] إلى الدرجات الناشئة ، عن اختلاف اتقان العمل أو مستوى التطور في انجاز العمل ، واصل الدرجة الرتبة ، فمنه الدرج ، والترقي في العلم ، يكون درجة بعد درجة ، وأي منزلة بعد منزلة ، هي كالدرجة المعروفة »[٣] ، فالاتقان لا يتحقق دفعة واحدة ، بل يتدرج مع توفر الاستعداد النفسي للعامل ، سواء في فروض العبادات أو العمل الاقتصادي ، فاذا لم يتوفر الاستعداد لاكتساب درجة جديدة في الاتقان ، أو درجة جديدة في اكتساب العلوم والمعارف لم تتحقق الزيادة في المكافأة درجة مماثلة ، وفي هذا المعنى ايضاً الفروقات بين المبتدىء والمحترف في عمل معين ، فبينهما فوارق ، مبنية على اساس تراكم الخبرة والمعرفة الناشئتين عن العمل ، فلا يكون من العدل مساواة المكافأة بين الاثنين ، لذلك ، « فلكل عامل عمل وله في عمله درجات رتب لكل درجة من تلك الدرجات ما يليق به من الجزاء »[٤] .

وذكر عدم الغفلة في هذه الآية ينسجم مع هذا التفسير ، فهو يخبر أنه غير غافل عمّا يعملون من عمل جيد أو رديء ، متقن أو غير متقن ، وهل يتوفر الحماس والرغبة في اداء العمل أم مجرد الاداء الشكلي والضجر .

أما الآية التالية « هم درجات عند الله والله بصير بما يعملون » فانها تركز الاهتمام على اختلاف الدرجات في المكافأة الناتجة عن اختلاف وتباين المزايا والقدرات الذاتية وقيل في تفسيرها : « تقدير الكلام: لهم درجات عند الله . . .

---

(١) تفسير التبيان للطوسي : ٧ / ١٦٧ - ١٦٩ (م ٧)
(٢) تفسير التبيان للطوسي / ٣ / ٣٨ (م ٢) .
(٣) ١٣٢ / الأنعام
(٤) تفسير الرازي ١٣ / ١٩٨

لأن اختلاف اعمالهم قد صيرتهم بمنزلة الأشياء المختلفة في ذواتها ، فكان هذا المجاز ابلغ من الحقيقة ، والحكماء يقولون : أن النفوس الانسانية مختلفة بالماهية والحقيقة ، واختلاف هذه الصفات ليس لاختلاف الأمزجة البدنية ، بل لاختلاف ماهيات النفوس، ولذلك قال (ص) « الناس معادن ، كمعادن الذهب والفضة »[1] . . . وإذا كان كذلك ثبت أن ، الناس انفسهم درجات ، لا أن لهم درجات وتفسر الآية المذكورة بمعنى آخر قريب من التفسير السابق ، فيقول : « فإن قيل كيف قال هم درجات وإنما لهم درجات ؟ قيل : لأن اختلاف اعمالهم قد ميزهم بمنزلة مختلفي الذوات ، كاختلاف مراتب الدرجات لتبعدهم من استواء الأحوال »[2] ، ومما يؤكد هذا المعنىٰ ، ما جاء في آيات اخرى حول درجات الكفار ، واختلاف مكانهم في النار بحسب جسامة العمل السيء الذي قاموا به مثل قوله « إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار[3] وهذا يعني أن النار أيضاً ادراك وليست دركاً واحداً[4] وكذلك قوله « لكل امرىء منهم ما اكتسب من الأثم ، والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم[5] و « كبره » مصدر من معنى الكبير من الأمور ، أي أن الأثم الذي يوجب العذاب لكل من شارك فيه ، يستحق من تولى اكبره أي معظمه ، عذاب عظيم ، ليس كعذاب الآخرين .

وهذه آية اخرى تلقي الضوء على مبررات اختلاف مكافأة العمل الناشئة من ضخامة التضحية والبذل وارتفاع درجة الخطورة فيه ، فهي تقول :

« لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر ، والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وانفسهم ، فضل الله المجاهدين بأموالهم وانفسهم على القاعدين

---

(١) الرازي - ٩ / ٧٥ - ٧٧

(٢) تفسير التبيان للطوسي - ٣ / ٣٧

(٣) ١٤٤ / النساء

(٤) تفسير التبيان للطوسي ٣ / ٣٧

وتذكر طبقات النار على الشكل التالي : -

(٥) ١١ / النور

درجة ، وكُلاً وعد الله الحسنى ، وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجراً عظيماً درجات منه ومغفرة ورحمة ، وكان الله غفوراً رحيماً[1] .

في هذه الآية معايير للتفاوت موضوعية وواضحة ، فالصفة المشتركة للجميع وهي الايمان ، لا تبرر التسوية بين من يقعد عن ساحة الحرب ويتجنب المجازفة بحياته وانفاق امواله ، وبين نقيضه في القبول بالمخاطرة وانفاق الأموال ، بيد أن المهم في هذا التفاوت أنه يستند إلى الجهد والعمل ، وليس إلى اعتبار آخر مستمد من غير الذات الانسانية ، وبذلك يكتسب شرعية وموضوعية في وقت واحد ، وقيل في تفسيرها[2] إنه في اول الآية فضل الله المجاهدين على القاعدين من اولي الضرر (الذين لديهم عذر يعيقهم عن الاشتراك كالضرير مثلاً والأعرج « وفي آخرها فضلهم على القاعدين غير اولي الضرر درجات ، فلا تناقض لأن قوله وكلا وعد الله الحسنى ، يدل على أن القاعدين لم يكونوا عاصين وإن كانوا تاركين الفضل ، وقيل في تفسيرها على أحد الأوجه ايضاً[3] أراد بالدرجة : الأولى : علو المنزلة وارتفاع القدر على وجه المدح لهم كما يقال فلان أعلى درجة عند الخليفة من فلان ، يريدون بذلك أنه عظيم منزلة ، والثانية ، : أراد الدرجات في الجنة التي يتفاضل بها المؤمنون بعضهم على بعض على قدر استحقاقهم ، ولا تنافى بينهما ، وقيل في تفسيرها ايضاً ، إنما كرر لفظ التفضيل لأن الأول أراد تفضيلهم في الدنيا على القاعدين ، والثاني أراد تفضيلهم في الآخرة على القاعدين بدرجات النعيم « وأي معنى قصد لم يخرج عن المغزى الأساسي في الموضوع . .

ويمكن تلخيص مبررات أو عوامل اختلاف مكافأة العمل كما تضمنتها الآيات المذكورة ، بما يلي : ـ

١ . اختلاف كمية العمل المبذولة.

---

(١) ٩٥-٩٦/ النساء

(٢) مجمع البيان للطبرسي - ٢ / ٩٦ / م٢ /

(٣) تفسير التبيان للطوسي ٢ / ٣٠٠ - ٣٠٢

٢ . اختلاف درجة الاتقان والاداء .

٣ . اختلاف المزايا والصفات الفردية التي تنعكس على اداء العمل .

٤ . اختلاف درجة التضحية والخطورة.

٣ ـ المسؤولية الفردية عن العمل :

القاعدة الأخرى هي المسؤ ولية الفردية عن العمل ، وتحمل نتائج العمل سلباً وايجاباً ، وبذلك ، يتم اسقاط الذرائع التي تعتمد للتهرب من تحمل مسؤ ولية العمل أو التقصير في ادائه أو انجازه بشكل سلبي . والمسؤ ولية الفردية لا تعني أن العمل المقصود هو ، العمل الفردي . بل تشمل هذه القاعدة العمل الفردي المناط انجازه بكامله بذات الفرد ، وكذلك العمل الذي تشترك مجموعة فيه لانجازه ، إنما قيد العمل بالمسؤ ولية الفردية عنه ، لأن ذات العامل هي محل المحاسبة . وما دام العمل هو المصدر الوحيد لمكاسب الفرد ، فهو بالضرورة المسؤ ول مباشرة عن نتائجه ويترتب على هذ القاعدة ، أن نتائج العمل هي من اختصاص العامل وحده ، وهو اولى بها من غيره ، كما أنه يختص ايضاً بالمكافأة التي يستحقها دون غيره .

والآيات في هذا المعنى كثيرة ، نذكر منها « من عمل صالحاً فلنفسه ، ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد »[1] ، ومنها « قل كل يعمل على شاكلته »[2] ، ومنها ايضاً « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره »[3] ، وفي هذه الآية بلغت روعة التعبير غايتها ، وتجلى القصد بأوضح صور الجلاء ، فالدقة في المحاسبة تلاحق مسؤ ولية العمل على ضآلة حجمها فتحظى بنفس القدر

---

(١) ٤٦ فصلت

(٢) ٨٤ / الاسراء

(٣) ٧ ـ ٨ الزلزلة

من الأهمية التي يحظى بها أي حجم من العمل ، وتعامل بالطريقة نفسها في الاثابة والعقاب ، ومثقال الذرة يعني زنة الذرة ، وقيل أنها اصغر النمل ، وقيل إذا وضعت راحتك على الأرض ثم رفعتها فكل واحد مما لزق به من التراب مثقال ذرة ، فكل من عمل خيراً أو شراً ، قليلاً أو كثيراً اراه الله إياه ، وحاسبه عليه .[1]

ومنها أيضاً « ولا تكسب كل نفس إلاّ عليها ولا تزر وازرةً وزر اخرى »[2] و « اتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤ خذ منها عدل ولا هم ينصرون[3] وفي معناها قبل : أي لا تقابل مكروهها بشيء يدرأه عنها[4] وقيل أن الفرق بين المقابلة والمجازاة ، إن المقابلة قد تكون للمساواة فقط كمقابلة الكتاب بالكتاب ، والمجازاة قد تكون الشر بالشر والخير بالخير . ومعنى قوله لا تجزي : لا تغني و « شيئاً » في موضع « حقاً » قيل لا يؤ دي عنها حقاً وجب عليها ، ومنها ايضاً « اليوم تجزي كل نفس بما كسبت ، لا ظلم اليوم أن الله سريع الحساب »[6] وفيها اخبار من الله أن يوم القيامة تجزىٰ كل نفس على قدر عملها لا يؤ خذ احد بجرم غيره ، ولا يظلم ذلك اليوم احداً ولا يبخس حقه .[7]

وتذهب الآيات أبعد من ذلك في التنبيه على المسؤ ولية الفردية للعمل ، وتضع فواصل بين أنماط العمل المختلفة ، وتؤ كد اختصاص كل عامل بما يعمل وتحمله نتائج عمله ، ومنها : « قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل ، فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار ، إنه لا يفلح الظالمون[8] وفي هذه الآية « امر الله

---

(١) الرازي ٣٢ / ٦١ (م ١٦)
ـ احكام القرآن لأبي العربي ٤ / ١٩٧١ ـ ١٩٧٢
(٢) ٦٤ / الأنعام
(٣) ٤٨ / البقرة
(٤) مجمع البيان للطبرسي ـ ١٠٢١ (م ١)
(٥) تفسير التبيان للطوسي ـ ١ / ٢١١ ـ ٢١٢
(٦) ١٧ / المؤمن
(٧) تفسير التبيان للطوسي ـ ٩ / ٦٢
(٨) ١٣٥ / الأنعام

لنبيه أن يخاطب المكلفين من قومه ويأمرهم أن يعملوا على مكانتهم ، والمكانة الطريقة ويجوز أن يكون المراد تمكنهم » . . والمراد به التهديد ، وإنما التهديد بصيغة الأمر ، لشدة التحذير . . وقوله « إني عامل » إخبار من الرسول أنه عامل بما أمر الله به . . [1] وفي نحو الآية السابقة هذه الآية التي تقول « قل اتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم ، ونحن له مخلصون [2] وفي معناها قيل « أن العمل هو أساس الأمر وبه العبرة ، وكما أن لكم اعمالاً يعتبرها الله في اعطاء الكرامة ومنعها ، فنحن كذلك » . [3]

وفي مجرى تعميق الاحساس النفسي بمعنى المسؤولية الفردية ، وتثبيت الوعي بها ، تذهب الآيات إلى حد تأكيد هذه المسؤولية بالنسبة للسابقين واللاحقين ، وعدم وجود أية صلة ، مهما بلغت درجة الانتماء إلى السابقين ، أو ارتفعت مكانتهم فنقول « تلك امة قد خلت ، لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون [4] ، والمعنى أن احداً لا ينفعه كسب غيره متقدماً كان أم متأخراً ، فكما أن اولئك لا ينفعهم إلاّ ما اكتسبوا ، فكذلك انتم لا ينفعكم إلاّ ما اكتسبتم ، وذلك انهم افتخروا باوائلهم ، ونحوه قول الرسول « يا بني هاشم لا يأتني الناس باعمالهم وتأتوني بانسابكم » [5] ، وفي معناها ايضاً قيل أن كل انسان مسؤول عن عمله ولا عذر له في ترك الحق بأنه توهم أنه متمسك بطريقة من تقدم لأنهم اصابوا أم اخطأوا لا ينفع هؤلاء ولا يضرهم ، فعليكم بترك الكلام في تلك الأمة ، فلها ما كسبت وانظروا فيما دعاكم اليه محمد (ص) فان ذلك انفع لكم واعود عليكم ولا تسألون إلاّ عن عملكم [6] ومثلها أيضاً كل امريء بما كسب

---

(١) تفسير التبيان للطوسي - ٤ / ٢٨٢ - ٢٨٤
- تفسير الرازي ١٣ / ٢٠١ (م).
(٢) البقرة
(٣) كشاف الزمخشري - ١ / ٣١٦ (م)
(٤) ١٤١ / البقرة
(٥) كشاف الزمخشري - ١ / ٣١٤ (م)
(٦) تفسير الرازي ٤ / ٩٠

رهين[1] ويمكن أن نستخلص من هذه القاعدة ما يلي : -

١ . مسؤ ولية الفرد المباشرة عن عمله واختصاصه بنتائج ذلك العمل .

٢ . اختصاصه بالمكافأة التي يستحقها عمله .

٤ . الالتزام بمكافأة العمل على وجه الاستحقاق :

إن تأمل الآيات التي تحدثت عن وعد الله بايفاء العاملين حقهم عما قاموا به من عمل تثير الاعجاب وتبعث على الدهشة ، ومنشأ الاعجاب والدهشة ، الحرص على مكافأة العمل بما يستحقه ، فالله كما تصوره آيات القرآن يشترط على نفسه مكافأة العمل ، ويقطع وعداً ، ويلتزم باداء ما شرط على نفسه ويفي بما وعده ، كحق في ذمته واستحقاق عليه التزم بادائه ، وهذه مسألة جوهرية في الموضوع ، لأنها تخرج المكافأة من اطار التفضل والمنة والثواب المجرد ، الذي يمنحه الله من يشاء ولأي سبب يشاء إلى صيغة الالتزام بعقد يترتب عليه حقوق متقابلة . فالعمل في الآيات التي تناولت موضوع المكافأة ، هو فعل وحدوث منفعة ارادها الله وهي تحدث بانفاق العمل وبتعبير ادق ببذل الجهد . . ونقول بذل الجهد لأن العمل المثاب عمل واقعي . . جهد فكري وبدني مطلوب انفاقه للوفاء بما التزم به الفرد تجاه الله من جهاد وصدقة واحسان ومساعدة اضافة إلى الأعمال الاقتصادية المعروفة من زراعة وتجارة ومهن حرفية والتزام الصدق والاتقان فيها وتجنب الباطل منها . . وقد بين القرآن كما مرّ بنا أن المكافأة تكون في الدنيا وفي الآخرة . . . وهذه الصفة الواقعية للعمل بوصفه إنفاقاً لجهد تصح على أعمال العبادات ايضاً بفروعها المختلفة بما فيها « حالة الايمان » لأنها تتطلب ايضاً قدراً معيناً من انفاق جهد فكري وتوتر في المشاعر والعواطف) والمهم في كل هذا أن العقد بين الله

(١) ٢١ / السطور وفي المعنى نفسه الآيات » ٤٠ / غافر ، ١١١ النمل ، ٢٥ / سبأ، ٣٩/ النجم .
٥١ / ابراهيم ، ٩٠ / النحل ، ١٧ / المؤمن الخ

والفرد محله العمل والمنفعة الناشئة عنه . يلتزم الفرد بانفاق جهده في عمل محددة له مواصفاته ومتاح له في انجازه فرص الابداع الذاتي والتركيم الكمي ، ومقابل ذلك يلتزم الله باعطائه مكافأة (فصل شروطها في القرآن في مناسبات كثيرة) على قدر العمل المنجز والمتحقق .

وانسجاماً مع مقتضيات القواعد السابقة التي فيها أن العمل هو المصدر الوحيد للمكاسب التي يحصل عليها الفرد ، وإن نتائج عمله هي من اختصاصه وحده دون غيره ، وإنه بالضرورة يختص بالمكافأة التي تترتب على تلك النتائج ، يصبح في ضوء هذه القاعدة ، العمل المقدم إلى الله مستحقاً للمكافأة ، لأن الفرد وضع منافع عمله بتصرف الله ، فحق على الله أن يضع المكافأة على تلك المنافع بتصرف الفرد فنحن ازاء ما يشبه عقد معاوضة .

أما دليلنا على ما تقدم ، من الآيات القرآنية فكثيرة ، ولا يتحمل البحث ايراد حتى اغلبها ، ونشير إلى بعضها « هذا ما توعدون ليوم الحساب »[1] اليه مرجعكم جميعاً ، وعد الله حقاً ، إنه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط ، والذين كفروا لهم شراب من حميم ، وعذاب اليم بما كانوا يكفرون » ،[2] وفي تفسير « وعد الله حقاً » قيل تقديره أحقه حقاً أو وعد الله وعداً حقاً ، وقوله « يجزي الذين » : فيه بيان أنه إنما يعيد الخلق فيعطيهم جزاء اعمالهم من طاعة ومعصية ، والعطاء إذا كان ابتداء لا يسمى جزاء ،[3] ومما جاء في تفسير هذه الآية ايضاً « أن العبد ما دامت حياته في الدنيا فهو كالأجير المشتغل بالعمل ، والأجير حال اشتغاله بالعمل لا يجوز دفع الأجرة بكاملها اليه ، لأنه إذا اخذها لا يجتهد في العمل وأما إذا كان محل أخذ الأجرة هو الدار الآخرة كان الاجتهاد في العمل اكمل » . . .[4] . .

---

(١) ٥٣ / ص

(٢) ٤ / يونس

(٣) تفسير التبيان للطوسي ـ ٥ / ٣٣٦ ـ ٣٣٧ (م)

(٤) تفسير الرازي ـ ١٧ / ٢٠ (م)

وتؤكد الآية التالية وعد الله للعاملين بالأجر العظيم على اعمالهم بقوله « وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم[1] والوعد في اللغة : هو الخبر الذي يتضمن النفع من المخبر ، بخلاف الوعيد الذي يتضمن الضرر من المخبر ، ولذا يقال وعدته خيراً واوعدته شراً . ولنلاحظ أن الأجر في الآية مقترن بأثابة اخرى هي المغفرة . . وهذا الاقتران دفع المفسرين والفقهاء إلى التمييز بين الثواب والأجر ،[2] فعدوا الثواب : الجزاء على الطاعات ، بينما الأجر قد يكون مثل ذلك ، أي جزاء على الطاعات وقد يكون في المعنى : المعاوضة على المنافع بمعنى الأجر ،[3] أي معاوضة على تبادل منافع يكون الوفاء « بالشيء محل التبادل اساساً لانعقادها . وآية اخرى وعدت العاملين بأجر ، هو استخلافهم في الأرض » وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ، وليمكننً لهم دينهم الذي ارتضى لهم »[4] ، ومعناها يورثهم أرض المشركين . . وقيل يريد بالأرض ارض مكة لأن المهاجرين سألوا ذلك[5] ، والقرآن يورد عدداً كبيراً من الآيات التي تؤكد أن الله يلتزم وعده ويفي به سواء في ذلك وعده الذي قطعه للمؤمنين أو ذلك الذي توعد به الكفار ، ومن امثلة هذه الآيات : « هذا ما توعدون ليوم الحساب «[6]هذه جهنم التي كنتم توعدون »[7] و « وعد الصدق الذي كانوا يوعدون[8] « وعد الله حقاً ومن اصدق من الله قيلا[9] و « وعدا عليه حقاً في التوراة والانجيل والقرآن »[10] و « لهم فيها ما

---

(١) ٩ / المائدة
(٢) تفسير التبيان للطوسي ـ ٣ / ٣٦٠ ـ ٣٦٢
(٣) تفسير التبيان للطوسي ـ ٣ / ٣٦ ـ ٣٦٢
(٤) ٥٥ / النور
(٥) تفسير التبيان للطوسي ـ ٧ / ٤٠٢
(٦) ٥٣ / ص
(٧) ٦٣ / يس
(٨) ١٦ / الأحقاف
(٩) ١٢٢ / النساء
(١٠) ١١١ / التوبة

يشاؤ ون خالدين كان على ربك وعداً مسؤولا[1] و«ثم صدقناهم الوعد فانجيناهم ومن نشاء واهلكنا المسرفين»[2] .

وفي ضوء هذه الآيات ، قلنا في البداية أن المكافأة هي استحقاق على الله ، لأنها تمت بما يشبه عقد معاوضة ، وهي لا تدخل ضمن الثواب والمنة والتفضل الذي يتكرم به الله سبحانه وتعالىٰ على من يشاء . . . والمعنى من ذلك أنها عندما تكون استحقاقاً تكون ملزمة ، وتمثل عوضاً عن خدمة أو منفعة معينة أما ما زاد عن الاستحقاق فذلك كما يقول المفسرون منة من الله وتفضل . وبهذا المعنىٰ أي صفة الاستحقاق في مكافاة الأجر نورد عدداً من الآيات التي تؤكد ذلك منها « ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو انثى وهو مؤمن ، فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً »[3] والنقير نقرة في ظهر النواة تنبت منها النخلة ، والمعنى أنهم لا ينقصون قدر منبت النواة ،[4] وكذلك الآية « إلا من تاب وعمل صالحاً فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئاً[5] ومعناه لا يبخسون شيئاً من ثوابهم بل يوفر عليهم على التمام والوفاء ،[6] وايراد الايتين كلمة الظلم واستبعادهما أن يظلم اولئك الذين آمنوا وعملوا الصالحات دليلٌ عن أن المكافأة استحقاق ولو لم تكن كذلك لما كانت هناك حاجة لتأكيد استبعاد الظلم عند المكافأة ولكان ترك تحديدها إلى الله هو الذي يقدرها أو يمنعها كلية . وبهذا المعنى تتحدث أية اخرى عن الأجر الكامل غير المنقوص فتقول « أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم اجر غير ممنون[7] ، ومعنى غير ممنون غير مقطوع من قولك مننت الحبل أي قطعته . وقيل في معناها أيضاً « أن الأجر هنا ليس منة من الله » لأنه تعالى لما سماه اجراً ، فأن الأجر

(١) ١٦ / الفرقان
(٢) ٩ / الأنبياء
(٣) ١٢٤ / النساء
(٤) تفسير الرازي - ١١ / ٥٥ (م ٦)
(٥) ٦٠ / مريم
(٦) تفسير التبيان للطوسي - ٧ / ١١٩ - ١٢٢
(٧) ٨ / فصلت

لا يوجب المنة[1] وهو ما يمكن أن يفهم من الآية التي وصفت المكافأة التي حصل عليها العاملون ، بأنها اجر مكافيء لما قدموه وهو اجر جيد . تقول الآية « اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ، ونعم اجر العاملين[2] ، وواضح أن وصف المكافأة بالأجر ، يخرجها من نطاق التمنن والفضل المجاني ويؤكد طابعها الالزامي . . وهذا ما اكدته التفاسير ، حيث جاء فيها « وهذا يبطل قول من قال أن الثواب تفضل من الله وليس جزاء على عملهم »[3] ، وبالمعنى نفسه ، ترد الآيات « وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم والله لا يحب الظالمين[4] ، ومعنى الإيفاء في الآية : مساواة مقدار الاستحقاق ، لأن المقدار لا يخلو أن يكون مساوياً أو زائداً أو ناقصاً ، والزيادة على مقدار الاستحقاق : لا يجوز أن يعطى ثواب العمل من ليس بعامل ، لكي تجوز الزيادة على وجه التفضل . فأما الإيفاء فواجب في الحكمة ، والنقصان لا يجوز لأنه ظلم . وفي الآية دلالة بطلان القول بالتحابط ، لأنه تعالى وعد بإيفاء الأجور ، ولم يشرط الاحباط ، فوجب الكلام على ظاهره[5] ، والاحباط البطلان وسمي بهذا لأنه كفساد الشيء بسبب ورود المفسد عليه . . ولذا يقال : أنه احبط عمله أي اتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة .[6]

ورغم هذا التأكيد على الوفاء بالوعد الذي قطع في اعطاء المكافأة ، واعتبارها امراً ملزماً ، فان هناك تأكيدات اخرى بضمان عدم اضاعة نتائج العمل أو مكافأته ، وهي تنسجم مع ما ذهبت اليه الآيات السابقة ، ومنها : فاستجاب لهم ربهم إني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر أو انثى بعضكم من بعض »[7] ،

(١) تفسير الرازي - ٢٧ / ١٠٠ (م ١٤)
(٢) ١٣٦ / ال عمران
(٣) تفسير الرازي - ٩ / ١١ (م ٦)
(٤) ٥٧ / ال عمران
(٥) تفسير التبيان للطوسي - ٢ / ٤٨١
(٦) تفسير الرازي ٦ / ٣٧ - ٣٨ (م ٣)
(٧) ١٩٥ / ال عمران

والاضاعة هنا هي الاهلاك وهي عبارة عن ترك الاثابة ، فقوله « لا اضيع نفي للنفي فيكون اثباتاً فيصير المعنى إني اوصل ثواب جميع اعمالكم اليكم . وأما قوله « من ذكر أو انثى « فهذا يدل على أن الفضل : هو بالأعمال لا بسائر صفات العاملين ، لأن كون بعضهم ذكراً أو أنثى ، لا تأثير له في هذا الباب »[1] وقيل في تفسير هذه الآية ايضاً أن معنى « بعضكم من بعض » أن ذكور المؤمنين واناثهم مستوون في أن لا يضيع الله لأحد منهم عملاً وأن يجازيهم على طاعاتهم . وقيل فيها أن حكم جميعكم فيما افعل بكم حكم احدكم في أن لا اضيع عمل عامل منكم . .[2]

---

(١) تفسير الرازي ٩ / ١٥٠ (م°)
(٢) تفسير التبيان للطوسي ٢ / ٨٨ / ٩١

الفصل الثاني

العمل والقيمة وحقوق الملكية

رأينا أن العمل في النظرة القرآنية وطبقا للقواعد العامة المشتقة منها ، عنصر جوهري في الحياة الانسانية ، فهو قيمة ذاتية تؤكد انسانية الفرد والمجتمع وتغذيهما وتنمي ابداعهما وقدراتهما وتشكل مصدر سعادتهما ، اضافة الى كونه وسيلة للعيش وحفظاللنوع وترتب على هذه الأهمية للعمل والمكانة الحيوية له ان أصبح العمل معياراً مركزيا لتقويم حياة الفرد والمجتمع ، ومرتكزاً للقيم الاجتماعية الاعتبارية واساسا لكل المكاسب والدخول . . . وهذا يدفع للكشف عن دور العمل - من منظور اقتصادي - في خلق القيم المنتجة من سلع خدمات ، وما اذا كان هذا الدور هو الذي يخلق القيمة الاستعمالية او القيمة التبادلية ، ام الاثنتين في وقت واحد ؟ بمعنى آخر ، هل تتسع النظرة القرآنية الى العمل كنشاط ذي اهمية حيوية لمفهوم : أن العمل يخلق القيمة التبادلية للمنتجات التي يندمج فيها وينشأ على أشكالها على غرار نظريات قيمة العمل المعروفة أم إنه مجرد عنصر من عناصر الانتاج له بقدر ما للعوامل الأخرى من دور في خلق وتكوين القيم المنتجة ؟

وإذا لم يكن مفهوم العمل بحسب النظرة القرآنية يقع ضمن اطار المفهومين المشار اليهما ، فهل يمتلك هذا المفهوم الصيغة المتميزة والمستقلة ؟ هذا ما تحاول الصفحات التالية الاجابة عليه . .

المبحث الأول

العمل هو المصدر الوحيد لخلق المنافع الاجتماعية

منطلق هذا المفهوم أن العمل يعطي قيمة لجميع الأشياء التي يندمج فيها ويتجسد عبر أشكالها وصورها المختلفة ، والتي تكون بدونه أشياء « غير متقومة أي ليس لها قيمة ، فكل شيء تجسد فيه قدر من العمل قل أو كثر ، اكتسب من خلال ذاك قيمة وأصبح بحسب المفهوم الفقهي مالا « متقوما » ، يلزم الاخر عند الانتفاع به دفع العوض مقابله ، وبخلاف ذلك تكون الأشياء المباحة ، التي لم يسبق للعمل أن تجسد فيها ليست ذات قيمة ، ولا يلزم المستفيد منها دفع عوض عنها ، بغض النظر عن درجة منفعتها للانسان . . ومتى تفاعل العمل مع تلك الأشياء أكسبها قيمة ، فالماء المباح في الأنهار الجارية ، لا قيمة له ، ولكنه متى استقر في القناني ، اكتسب قيمة ، وما تلك القيمة الا نتيجة للعمل الذي أنفق في تعبئته ، كذلك الأرض الخصبة ، قابلة للاستنبات ولكنها لا تكتسب القيمة الا عند ممارسة الانسان العمل فيها ، اذ ينبغي التمييز في هذا المجال بين الأشياء التي منحتها الطبيعة ، لتستخدم لمصلحة الانسان وبين قوة الفعل الانسانية التي تحول تلك الاشياء من مادة جامدة سلبية الى أخرى ، ذات خاصية تمتلك القدرة على إشباع حاجات الانسان إن هذا لا يعني إن الأشياء الطبيعية ليست نافعة أولا تحتوي على منافع ، فكل الأشياء الطبيعية تمتلك خاصية النفع لهذه او تلك من الحاجات الانسانية ، ولكن هناك فرقا بين الخواص الطبيعية للاشياء التي تجعلها منافع تحمل « مجرد امكان » ، اشباع الحاجات الانسانية ، وبين الفعل الانساني الذي يحول

ذلك الامكان الى معطىً واقعي وموضوعي ويجعلها تلبي فعلا الحاجات الانسانية . الأرض مثلا ، هي شيء طبيعي نافع ، لها دور حيوي في عملية الاستنبات ، وهي تشارك في عملية النمو ربما أكثر من مشاركة الجهد الانساني ، اذ ان ما يستحيل من أجزاء الأرض في الثمرة الحاصلة هو أكثر من البذرة ذاتها التي غرسها الانسان ، ولكن تلك الاستحالة مجرد حالة استعداد وامكان للاستنبات ، لا تتحول الى فعل ، واستنبات عملي دون مبادرة العمل الانساني ، وهي بتعبير آخر ، تحتاج كغيرها من الأشياء الى قوة ارادة واختيار صادرة عن عقل وتمييز ممن يريد أن يتعهدها بالعمل ويصلحها ، وهذه القوة لا تتوفر في الأشياء الطبيعية ذاتيا وهي ميزة ينفرد بها الجهد الانساني وحده دون سائر عناصر الوجود الأخرى في الحياة .

فما هي هذه القيمة التي يخلقها العمل بهذا الدور الارادي الفاعل في الأشياء ، والذي يحول الامكان الى معطى عملي موضوعي ؟ هل هي ما يعرف في الأدب الاقتصادي المعاصر ، القيمة التبادلية ام إنها شيء آخر مختلف عنها ؟ . .

إن دراسة وتحليل الأحكام التي عالجت موضوع العمل والقيمة ، تفيدنا في استخلاص مفهوم آخر للقيمة التي يخلقها العمل ، هو ما يمكن أن يطلق عليه المنفعة الاجتماعية للأشياء التي يندمج العمل فيها ، وتعريف المنفعة الاجتماعية بهذا المفهوم يعني « الخاصية التي يمنحها العمل للأشياء التي يندمج فيها ، ليجعلها قادرة على اشباع الحاجات الانسانية او ليزيد قدرتها على اشباع تلك الحاجات وفقا لشروط العمل الصالح » هذا المفهوم يلخص النظرة القرآنية الى طبيعة الدور الذي يسهم من خلاله العمل في خلق قيم الأشياء .

فالمنفعة الاجتماعية هنا وبهذا المعنى لا علاقة مباشرة لها بما يسمى بالقيمة التبادلية او بالسعر انها تعكس النظرة القرآنية العامة والمبادىء المشتقة عنها ، التي تنظر الى العمل بوصفه أرقى مظاهر الحياة الانسانية وتضفي عليه مسحة من القداسة في تقديره وتقويمه وتعتبر ممارسته المهمة الأولى للانسان ، كتعبير عن نزوع

أبدي في أن يتجاوز نفسه باستمرار وأن يرتقي بنوعه الى افاق أرحب ، فالمفهوم القراني بأقراره ، ان العمل يخلق المنفعة ، الاجتماعية في الأشياء التي يندمج فيها طبقا لشروط العمل الصالح ، انما يسنجم مع نفسه ومع ما ذهب اليه من تقديس العمل والحث عليه كممارسة مطلوبة لذاته ، ومن حصر مصادر الكسب بالعمل وحده والغاء كل مصادر الكسب غير المتآتية عن العمل .

وعليه ، يمكن تحليل التعريف المذكور اعلاه حول المنفعة الاجتماعية التي يخلقها العمل الى المبادىء التالية :

١ - إن هذا التعريف يميز بين المنافع المباحة التي تشبع حاجة إنسانية دون بذل الجهد والمشقة ، كاستهلاك الهواء وحرارة الشمس وضوئها (الأموال الحرة) وبين المنافع المباحة التي لا تشبع الحاجة الانسانية الا ببذل الجهد في تحصيلها (الأموال الاقتصادية) وبذلك تخرج المنافع الأولى من اطار هذا التعريف بينما تختص الثانية به ، اذ طالما كان العمل الواعي الخلاق (طبقا لشروط العمل الصالح) هو المطلوب بذله من الفرد ، اقتضى ذلك أن يكون هذا النوع من العمل هو وحده الذي يخلق المنافع الاجتماعية في الأشياء التي يندمج فيها ، وأن يدخل ضمن المعنى الاقتصادي للعمل . . .

٢ - يؤكد هذا التعريف الصفة الاجتماعية للمنافع المنتجة بواسطة العمل باشتراطه انتاج تلك المنافع طبقا لشروط العمل الصالح ، وقد مر معنا ان العمل الصالح يشمل كل الأنشطة الاقتصادية التي لم يرد فيها نص بتحريمها فالصفة الاجتماعية للمنافع المنتجة تعتمد هنا على حاجات الناس ورغباتهم في حالة انسجامها مع أحكام العمل الصالح . فاذا تعارضت تلك الحاجات والرغبات مع أحكام العمل الصالح ، لم يكن للمنافع المنتجة لغرض اشباعها (أي اشباع الحاجات والرغبات) أية منفعة اجتماعية ، ويترتب على ذلك أن لا يكون لها قيمة او سعر في السوق ، لأنها تتلف ويعاقب منتجها ومستهلكها .

٣ ـ ويؤكد التعريف المذكور ، ان العمل الذي يمنح للمادة التي يندمج فيها ، المنفعة الاجتماعية ، يكتسب حقوقا خاصة في تلك المنفعة المنتجة ، تتمثل بامتلاك كامل حصيلة الجهد واختصاصه بها دون اي اعتبار اخر ، فالماء المباح في الأنهار ، يكسب من يستقيه بجهده ويعبئه في وعاء حقاً خاصاً فيه ، هو امتلاك ذلك الماء والتصرف بمنفعته الاجتماعية بالكامل بالبيع او الاجارة او الهبة او الاستهلاك ، وكذلك عملية الصيد ، تكسب الصائد حقوقا كاملة في نتيجة عمله ، وكذلك الصانع يمتلك حصيلة عمله على شكل اجر او اية صيغة من صيغ مكافأة العمل .

ونستطيع في ضوء هذا ان نعزو المنفعة الاجتماعية التي تقوم أي يكون لها قيمة (بمعنى السعر) ، في السوق الى عنصرين ، لا بد من اجتماعهما في السلعة ، وهما اولا : ان تجسد السلعة قدرا من العمل الانساني ، وثانيا : ان يكون انفاق العمل وفقا لشروط العمل الصالح ، فاذا انتفى العمل ، اصبحت الأشياء من المباحات غير المقومة ، أما إذا انتفى العنصر الثاني ، فلا يكون للعمل قيمة طبقا للأحكام القرآنية ، ومعنى ذلك أن الاعتبار القيمي (بالمعنى الاخلاقي) يشكل أحد عناصر المنفعة الاجتماعية ، وهذا ما يميزها عن المعنى الاصطلاحي للقيمة الاستعمالية ، الذي يأخذ بالاعتبار فقط قابلية السلعة على اشباع الحاجة بغض النظر عن الموقف القيمي من تلك السلعة وطريقة انفاق العمل لانتاجها .

أما القيمة التبادلية او السعر الذي يكون للمنفعة الاجتماعية التي يخلقها العمل ، فإنها لا تحدد على أساس علاقة مباشرة مع كمية العمل المنفق في انتاجها وهذه من المسائل المهمة في فهم العلاقة بين العمل والقيمة لأن مفهوم « المنفعة الاجتماعية » مفهوم اعتباري اجتماعي بالدرجة الأولى ، ولا يحمل معنى أن تكون كمية العمل المنفقة أساساً لتحديد قيمة أو سعر المنفعة بالسوق ، ومن ثم اختصاص العمل بالقيمة النقدية المتحققة في السوق باعتبارها ثمنا لكمية العمل المبذول في انتاج المنفعة او السلعة .ان الدلالة الاقتصادية العملية لمفهوم «المنفعة

الاجتماعية » كونها تؤكد مبادىء النظرة القرآنية المشار اليها في الفصل السابق، وهي أن العمل المصدر الوحيد لخلق أو إضافة المنفعة الى الاشياء وانه وحده مصدر المكاسب التي يحصل عليها الفرد ، فقد رأينا كيف ان هذه المبادىء تهدف الى أن يكون العمل قيمة في ذاته ، لتنمية الشخصية الانسانية والارتقاء بالنوع الانساني ، عن طريق القضاء ، على الاستغلال في المجتمع وتحريم كل الوان الدخل غير الناتج عن العمل . . . وهذه هي على وجه التحديد ، دلالة مفهوم المنفعة الاجتماعية . . اما قيمة أو سعر المنفعة الاجتماعية ، فان الأحكام تكاد تتفق جميعها على ان ـ تحديدها يتم وفقا لعوامل متعددة ومختلفة أهمها كلفة الانتاج والعرض والطلب والندرة والرغبة الاجتماعية وغيرها من العوامل التي تشكل عاملي العرض والطلب ، وبحسب طبيعة الحالة الاجتماعية الراهنة في الزمان والمكان المعينين ، لذلك لا نجد في جميع الأحكام التي عالجت موضوع السعر او الثمن في السوق (كما سيأتي تفصيل ذلك لاحقا) أية اشارة الى قواعد ثابتة ومحددة على أسس موضوعية لتحديد السعر ، عدا اشتراط تحديد كلفة الانتاج ، وحتى هذا الاشتراط لا يجعل الأحكام تضع حداً او سقفاً لنسبة الربح المضاف الى الكلفة ، فقد أطلقت الأحكام تحديد مقدار الربح المضاف الى الكلفة ، للبائع او المنتج ، اما المشتري او المستهلك فهو بالخيار إن شاء قبل السلعة بالسعر المقترح وان شاء رفضها ، والسعر الذي تنظمه الأحكام قد يكون مساويا للكلفة او أقل منها أو أكثر ، وعندما يكون أكثر من السلعة قد تكون نسبة الزيادة عن الكلفة عشرة بالمائة وقد تكون مائة بالمائة او أكثر . . . وفي كل الأحكام التي نظمت هذا الجانب لا نعثر الا على الفكرة المركزية المشار اليها قبل قليل ، وهي أن الاسترباح لا يجوز دون بذل عمل ، أما نسبة الاسترباح ، وصلتها بكلفة العمل المنفق في الانتاج فهذه ما لا توجد اشارة حولها . . وبذلك تغيب حلقة الوصل بين العمل والسعر او العمل والقيمة التبادلية .

ويمكن القول ، اننا ازاء مفهوم مزدوج للقيمة : الأول يعني بالقيمة :

المنفعة الاجتماعية التي يخلقها العمل، كمنطلق لتثبيت مبادىء النظرة القرآنية الى العمل ، والتي خلاصتها أن لا قيمة لشيء دون أن يبذل فيه عمل انساني واعٍ ومتقيد بقواعد العمل الصالح ، وانه لا دخل او كسب دون عمل ، فهي (أي القيمة) بهذا المعنى ذات دلالة اعتبارية اجتماعية ، تجعل العمل معيارا لخلق المنافع الاجتماعية ، لأنها تنكر على الفرد عدم العمل والعطالة وتحرمه من الكسب دون أن يبذل قدراً من جهده ، وهذا المفهوم للمنفعة الاجتماعية التي يخلقها العمل ، يختلف عن مفهوم القيمة الاستعمالية في الفكر الاقتصادي المعاصر ، لأن هذا الأخير يخلو من المعايير القيمية ويعتبر قابلية السلعة او المنفعة على اشباع حاجة الانسانية ، كافية لمنحها قيمة استعمالية ، تشكل الأساس الموضوعي لامتلاكها قيمة تبادلية في السوق .

أما المفهوم الثاني : فهو يعني القيمة التبادلية للمنفعة الاجتماعية ، التي تعبر عن نفسها في السوق عن طريق الاسعار ، وتؤثر في تحديدها عوامل مختلفة أهمها عناصر كلفة الانتاج بضمنها العمل ، والعوامل الأخرى التي تدخل في اطار العرض والطلب وهذا ما توضحه الأحكام الخاصة بتحديد الربح والمرابحة في البيوع المختلفة ، والتي تفيد جميعها بأن السعر (حسب تناولها له) يعني القيمة التبادلية ، وانه لا يرتبط ارتباطا مباشرا بكمية العمل ولا بكلفة العمل الذي أنفق على انتاج السلعة بل وحتى دون ارتباط مباشر بالكلفة رغم ان الاحكام تشدد على ضرورة بيان الكلفة عند تحديد السعر ، ليس من أجل بناء السعر في ضوئها وانما من أجل وضع المشتري او المستهلك في الصورة الواقعية لكلفة السلعة ، ليقرر على أساسها قبول أو رفض نسبة الربح المضاف اليها .

والخلاصة ان العمل هو المصدر الوحيد لخلق المنافع الاجتماعية بوصفها (أي المنافع الاجتماعية) خاصية جعل الاشياء قادرة على اشباع الحاجات الانسانية او زيادة تلك القدرة على الاشباع وفقا لشروط العمل الصالح ، ومن هذه الزاوية لا توجد قيمة لأي شيء دون امتزاجه بالعمل ، ولا تنشأ لفرد أية حقوق خاصة الا

مقابل عمل يبذله ، في حين تتحدد القيمة التبادلية (السعر) لمنتجات العمل بعوامل مختلفة يمكن اجمالها بعوامل العرض والطلب .

إن هذا المفهوم للعلاقة بين العمل والقيمة تعبر عنه الأحكام التي نظمت مختلف الأنشطة والفعاليات الاقتصادية وهو مبني على جملة قواعد تكاد تجمع عليها الأحكام ومستخلصة من النظرة القرآنية الى العمل ، وهذه القواعد هي :-

١ ـ العمل هو المصدر الوحيد لخلق المنافع الاجتماعية المتقومة اي التي يكون لها قيمة او سعر في التبادل .

٢ ـ العمل هو المصدر الوحيد للمكاسب والدخول ، ويترتب على ذلك تحريم الدخول الناتجة من دون عمل ويقع في اطارها الدخول المتحققة عن طريق المضاربات والربا وما في حكمهما .

٣ ـ ان العمل يستحق المكافأة وفقا للشرط او أجرة المثل وليس على ضوء القيمة التبادلية للسلعة في السوق .

٤ ـ ان ما يستحق المرابحة ضمن عناصر الثمن . كل شيء يخلق منفعة او يزيدها في السلعة .

وهذه هي القواعد التي تحكم العلاقة بين العمل والقيمة ولغرض البرهنة على صحة استنتاج هذا المفهوم ، سنعرض بقدر من التفصيل الأحكام الفقهية التي نظمت مختلف الأنشطة الاقتصادية وأشكال المكافأة التي تعطي للعمل ، بالاضافة الى افراد فقرة خاصة للربح والمرابحة .

ولتسهيل عرض الموضوع بوضوح قسم العمل الى نوعين : ـ

١ ـ العمل المباشر : ويشمل النشاط الذي يمارسه الفرد بوصفه عاملا ورب عمل في وقت واحد .

٢ ـ العمل المأجور : ويشمل النشاط الذي يتطوع به الفرد للغير مقابل عوض متفق

عليه ، وهو أيضا على نوعين : ـ

أ ـ العمل المأجور بالأجرة المعلومة والمضمونة .

ب ـ العمل المأجور وفقا لنسبة من ناتج العمل . .

المبحث الثاني

اولا : العمل المباشر

يقصد بالعمل المباشر النشاطات او الجهود التي يبذلها الفرد لخلق المنفعة الاجتماعية في الأشياء التي يندمج فيها ، بوصفه رب العمل والعامل في وقت واحد بخلاف العمل المأجور الذي هو التطوع ببذل الجهد للغير في مقابل عوض معين كما سيرد تفصيل ذلك لاحقاً ، ويتنوع العمل المباشر ليشمل نشاطات اقتصادية مختلفة ، وقد تبدو متباينة من حيث المظاهر التي تتخذها ، لكنها تخضع جميعها لنفس القواعد المشتركة التي تحدد دور العمل في خلق القيم المنتجة والحقوق التي يكتسبها وعلاقة ذلك بالقيمة التبادلية لنتائجه . . . وسنأخذ الأحكام ذات الصلة بالموضوع قيد البحث والتي تتعلق بأهم فعاليات العمل المباشر كالأحياء واستخراج المعادن وحفر الابار وغيرها لنرى مدى صحة التحليل السابق ، ولـذلك فان ما يهمنا من تلك الأحكام ، هو تلك المتصلة بتأكيد مبدأ كون العمل هو المصدر الوحيد لخلق المنفعة الاجتماعية ، مبدأ أن القيمة التبادلية التي تطابق مفهوم السعر ، تتحدد تبعاً لعوامل مختلفة بضمنها العمل ،ولكن العمل لا يشكل المصدر الوحيد للقيمة التبادلية . .

* ١ *

* أحياء الموات *

في الأحكام الخاصة باحياء الأراضي الموات تطالعنا المبادىء التي أشرنا اليها بخصوص العمل والقيمة ، بشكل واضح لا تقبل أي غموض او التباس فالعمل هو الذي يخلق المنفعة الاجتماعية في الأرض الموات ، لأن هذه الأرض كما يشير اسمها ميتة ، أي ليس فيها منفعة اجتماعية لانعدام مظاهر الحياة وسبل الاستفادة منها ، وعندما يندمج فيها العمل ، عبر عملية الأحياء ، بتسويتها ، وايصال الماء اليها وغرسها بالبذور وغير ذلك من مظاهر الاحياء ، تكتسب خاصية تحولها الى شيء قابل لاشباع حاجات انسانية ، فالمنفعة الاجتماعية التي جسدت في الأرض الموات بعد إحيائها تساوي بالضبط كمية العمل المنفقة فيها والمجسدة بمظاهر الحياة التي اكتسبتها عن طريقه ، فالعمل : هو المصدر الوحيد للمنفعة الاجتماعية للارض الموات . . وادلة ذلك . . .

ـ « من احيا أرضا ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حق »[١]

---

(١) القرطبي ـ أبو الوليد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد ٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ . بداية المجتهد ونهاية المقتصد ـ ٣٢٢/٢ (م٢) ، ط٤ ـ ١٩٧٨ . دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت .

ـ مالك بن أنس ـ كتاب الموطأ ـ ص ٦٣٧ ، ط١ ـ ١٩٧٩ ، ابو داود سليمان بن الأشعث بن اسحاق الازدى السجستاني ـ سنن ابي داود ـ ١٥٨/٢ ، تعليق الشيخ احمد سعد علي ـ مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده ـ مصر ط١ ـ ١٩٥١ .

ـ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢١٩ ـ ٢٧٩)هـ ـ سنن (الجامع الصحيح) ٢/ ٤١٩ ، تحقيق وتصحيح عبد الرحمن محمد عثمان ، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ـ بدون تاريخ .

- « من أحيا ارضاً ميتة فهي له »[1] .
- « أيما رجل أتى قرية خربة بائرة فاستخرجها وكرى انهارها وعمرها فان عليه فيها الصدقة ، فان كانت أرضاً لرجل قبله فغاب عنها وتركها فأخربها ثم جاء بعد ذلك يطلبها فان الأرض لله ولمن عمرها[2] .

- « . . فان كان له ماء خاص وذلك ماء عين أو نهر يحفرها يسقي بها أرضا فهذا احياء لها ، وهكذا ان ساق اليها من نهر او واد او غيل مشترك في ماء عين له أو خليج خاصة فسقاها به فقد أحياها الأحياء الذي يملكها به »[3] .

هذه الأحكام ، توضح أن الأرض الموات منفعتها الاجتماعية بالعمل ، وبالعمل وحده ، بدليل إسنادها الاحياء الى العمل فقط ، والاحياء خلق منفعة ، ولما كان العمل هو مصدر خلقها ، فقد أصبح أحق بها . ونقيض هذه الأحكام ، الأحكام التي تمنع الحمى والتحجر او التحجير ، وهو الاختصاص بالأرض الموات بصيغة وضع اليد عليها كمظهر من مظاهر اعمال القوة وليس كنشاط انساني هادف الى خلق منفعة او زيادتها . وفي هذا المعنى قول الرسول « لا حمى الا لله ولرسوله »[4] ، وقول عمر « ليس لمتحجر بعد ثلاث سنين حق »[5] فمنع عمر التحجير على الأرض ، ومنح المحيي مدة ثلاث سنوات ، ليقوم بالاحياء ، فان لم يحيي بعد هذه المدة ، أخذت منه الأرض وأعطيت الى غيره وروي عنه أنه قال لبلال بن الحارث المزني » . . . ان رسول الله (ص) لم يقطعك لتحتجزه (العقيق) عن

---

(١) موطأ مالك - ص ٦٣٧ - ٦٣٨

(٢) الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي - المتوفي ١١٠٤ (وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ٣٢٩/١٧ ، دار احياء التراث العربي .

(٣) محمد بن ادريس الشافعي - ١٥٠ - ٢٠٤ هـ (الأم) ص ٤١/٤ - ٤٢ (م٢) ، ط٢ - ١٩٧٣ . أشرف على طبعه محمد زهري النجار ، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت .

(٤) الام - ٤/ ٥٠ (م٢) ، سنن ابي داود - ٢/ ١٦٠

(٥) برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغيناني ، المتوفي ٥٩٣ هـ الهداية شرح بداية المبتدىء - ٤ / ٩٩ . شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر .

الناس انما أقطعك لتعمل ، فخذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقي[1] لأنه في هذه الحالة يكون كمن تحجر الأرض أو حماها ، والتحجر ليس باحياء ، والسماح باحياء الأرض ، وهو لخلق المنفعة فيه ، فاذا لم تحصل المنفعة لم يبق ما يبرر السماح بوضع اليد عليها . .

والفكرة الثانية في أحكام الاحياء ، هي اختصاص العمل بالنتائج التي يحققها في مجال الاحياء . فالأرض المحياة بالعمل تكون من اختصاص المحيي ، أي أن منفعتها الاجتماعية التي أوجدت بالاحياء يختص بها المحيي بكل أشكال التصرف (طبعا ليس المقصود التصرف برقبة الأرض وانما التصرف بالمنفعة التي أضافها اليها) وشواهد ذلك :

(١) « لا يجوز للامام انتزاعها (أي الأرض الموات التي أحياها الفرد) من يده الى غيره الا أن لا يقوم بعمارتها كما يقوم غيره . اولا يقبل عليها ما يقبله الغير »[2] فاستمرار عمارة الأرض واستمرار مظاهر الحياة التي استحدثها فيها بمنحه هذه المنفعة ، فان تركها لتتلاشى مظاهر الحياة عنها تدريجيا سقط حقه فيها .

(٢) « ان الأرض لله تعالى جعلها وقفا على عباده ، فمن عطل أرضاً ثلاث سنين متوالية ، لغير ما علة أخذت من يده ودفعت الى غيره »[3] لأن التعطيل يذهب بالمنفعة التي خلقها العمل ، وتعود الأرض ميتة كما كانت وتفقد منفعتها ، وتتلاشى في نفس الوقت الحقوق التي أنتجها الأحياء والتي جعلت من اختصاص العمل وحقه فيها .

(٣) « وعمارة الغراس والزرع أن يغرس الرجل الأرض ، فالغراس كالبناء ، اذا أثبته فيها كان كالبناء ، يبنيه فاذا انقطع الغراس كان كانهدام البناء ، وكان

---

(١) أبو عبيد القاسم بن سلام - كتاب الأموال - ص٤٠٨ ط١/ ٩٦٨ - الهداية ، ٤ / ٩٩٩

(٢) الطوسي ابو جعفر محمد بن الحسن بن علي - النهاية في مجرد الفقه الفتاوى - ص ٤٢٠ ط١/ ١٩٧٠ . دار الكتاب العربي - بيروت - تحقيق غابزرك الطهراني.

(٣) وسائل العاملي - ١٧/ ٣٤٥

مالكا للأرض لا يحول عنه الا منه وبسببه [1] فهذا الحكم يربط نشوء الحق في الأرض الميتة وزواله ، بالعمارة والاحياء اي بالعمـل ، فبالعمـل ينشأ هذا الحق ، وبزواله يزول هذا الحق .

(٤) « ومتى أراد المحيي لأرض من هذا الجنس (أي الموات) لم يكن له أن يبيع رقبتها وجاز له أن يبيع ماله من التصرف [2] فقد حصر حق البيع بما أنشأه العمل من منفعة فيها ، فهو وان باعها فسوف لا يبيع رقبة الأرض ، لأنها ملك للدولة ، ولكنه سيبيع الحقوق التي انشأها واكتسبها بالعمل .

(٥) « ومن أقطعه السلطان اليوم قطيعا او تحجر أرضا فمنعها من أحد يعمرها ولم يعمرها رأيت للسلطان . . أن يقول له هذه أرض كان المسلمون فيها سواء لا يمنعها منهم أحد ، وإنما أعطيناكها أو تركناك وحوزها لأن رأينا العمارة لها غير ضرر بين على جماعة المسلمين ، منفعة لك وللمسلمـين فيهـا ، ينالـون من رفقها ، فان أحييتها والا خليت من أراد إحياءها من المسلمين فأحياها[3] .

(٦) ولو أقطعه (الامام) أرضا يعمرها ، فعمرها كان ذلك له ، لأنه حينئذ يحدث فيها ما وصفت بما له مما هو أنفع مما كان فيها[4] » فهذه أيضا توضح أن العمل يكتسب للحقوق الخاصة في الأرض الميتة ، ممثلة بالمنفعة ، وان مصدر حقه مرهون ببذل العمل فان زال العمل زالت المنفعة وزال الحق الخاص .

في هذه الأحكام ، نلمس بوضوح أمرين : -

* إن العمل هو المصدر الوحيد لخلق المنفعة الاجتماعية في الأرض الموات .

* ان إحياء الأرض بالعمل ، يكسب الأخير حقوقا خاصة هي امتلاك كامل المنفعة التي خلقها .

---

(١) الام - ٤/ ٤١ (م٢)
(٢) النهاية للطوسي - ٤٢٠
(٣) الام - ٤/ ٤٦ (م٢)
(٤) الأم - ٤/ ٤٢ - ٤٣

ولكن الأحكام لا توضح شيئا أكثر من هذا ، وبالذات فيا يتعلق بصلة الأمرين المشار إليهما بالقيمة التبادلية او السعر للمنفعة الاجتماعية التي خلقها العمل . . اذ من الواضح أن هناك حلقة مفقودة بين المنفعة الاجتماعية المنتجة وبين قيمتها التبادلية أو سعرها ، ودليل ذلك انه لا يوجد حكم تناول هذه المسألة ، وعلى سبيل المثال : فلو ان قيمة المنفعة الاجتماعية تساوي القيمة التبادلية لها في السوق لتطلب ذلك أن توضح الأحكام أن تقوم المنفعة الاجتماعية بقيمة معينة يجب أن تكون مساوية لقيمة قوة العمل المنفقة في انتاجها (حسب فرضية نظرية قيمة العمل) وان التصرف بتلك المنفعة بالبيع او الاجارة او المساقاة والمزارعة ، يفترض أن لا يتجاوزها مضافا اليها الربح أو بضمنها الربح ، كأن تحدد الأحكام في حالة الأرض الموات وعقد الايجار ، أن يؤجرها الى أن يستعيد كلفة قيمة المنفعة الاجتماعية ، وبعد ذلك يمنحها لغيره او ما زاد يحول الى الدولة او الى صدقات او ما شابه ذلك . . لكن سكوت المصادر عن هذه المسألة يؤكد وجود الحلقة المفقودة بين المنفعة الاجتماعية والقيمة التبادلية ، ذلك أن المنفعة الاجتماعية في الأرض الموات هي عمل متجسد ، له كلفة معينة (قلت او زادت) وعند إيجارها أو مزارعتها ، يفترض أن تطفأ كلفة العمل المختزن فيها بدفعات سنوية مثلا ، وما زاد عن ذلك يدخل حسب نظرية قيمة العمل ضمن فائض القيمة او الاستغلال ، والاستغلال محرم في الأحكام الفقهية . . . فسكوت الأحكام عن هذا الأمر ينفي ان يكون الزائد عن كلفة العمل استغلالاً ، والأهم من ذلك انها تنفي الارتباط المباشر بين العمل والقيمة التبادلية . .

* ٢ *

« المعادن الباطنة »

المعادن الباطنة ، هي التي لا يظهر جوهرها الا بعلاج وعمل ، كذهب وفضة وحديد ونحاس وفيروز وياقوت وعقيق وسائر الجواهر المبثوثة ، في طبقات الأرض[١] ، وأحكام هذا النوع من المعادن قريبة من أحكام أحياء الأرض الموات ، وان اختلفت من حيث طبيعة العمل المطلوب فيها ، وهو ما سبق تفصيله في فصل ملكية الثروات الطبيعية وما يهمنا في هذا المجال ان الأحكام ، تربط اقطاع المعادن الباطنة للأفراد بشرط إحيائها أي الكشف عن المعدن والحفر لبلوغ عرق المعدن ومعالجته بالعمل لتخليص المعدن الأصلي المطلوب ، وبالنظر الى أن طبيعة انتشار المعدن في باطن الأرض تختلف عن طبيعة عملية الاحياء ، فقد تفردت أحكام هذه المعادن ، بتمييز دقيق لدور العمل في خلق المنفعة الاجتماعية للمعدن المكتشف ، وفي حقوق العمل المكتسبة نتيجة لعملية الاكتشاف والحفر فيها ، فهي أولا تجيز اقطاع المعادن لمن يعمل على اكتشافها واستخراجها فعلا ، وثانيا لا تمنح العامل حقوق امتلاك جزء من او عرق المعدن المكتشف بكامله ، وإنما تمنحه حقوق امتلاك المعدن الذي يستخرجه فعلا ، وتسمح للاخرين الاستفادة من المعدن المكتشف من قبل الشخص الأول ، وهذا هو الاختلاف بين أحكام المعادن الباطنة

(١) محمد الخطيب ؛ الشربيني ، مغنى المحتاج الى معرفة الفاظ المنهاج ـ وهو شرح (منهاج الطالبين) لأبي زكريا ، يحيى بن شرف النووي ـ ٢ / ٣٧٢ (م٢) . المكتبة الاسلامية ـ بدون تاريخ .

وأحياء الأراضي الموات ، وقد فصلت الأحكام أسباب الاختلاف فأشارت الى أن الموات اذا ملك بالاحياء يستغني المحيي عن العمل لأن منفعة الأحياء تستمر ولا تتلاشى بالتوقف عن العمل ، بينما النيل (عرق المعدن) المبثوث في طبقات الأرض يحوج كل يوم الى حفر وعمل[1] ، بتعبير آخر « ان الموات اذا أحييت مرة ثبت احياؤ ها ، وهذه (أي المعادن الباطنة) اذا احييت مرة ثم تركت دثر احياؤ ها وكانت في كل يوم مبتدأ الاحياء يطلبون فيها مما يطلب في المعادن[2] . . هذا الفرق بين طبيعة المصدرين ينعكس على طريقة العمل . . فما دام احياء المعادن يتطلب عملا كل يوم ، لأن المعدن الأصيل او العرق ليس صافيا وليس جاهزا وانما يستحصل يوميا بالعمل ، فان المنفعة الاجتماعية المنتجة في العرق المستخرج ، مرهونة ببذل العمل فان توقف العمل ، انحصرت المنفعة في تلك الكمية المنتجة من عرق المعدن ، وهي التي يختص بها العامل ، أما عرق المنجم فليس من اختصاصه . . .

وهنا نلاحظ أن العامل الأول الذي اكتشف المعدن قد بذل جهدا لم يبذله غيره ، وهو اكتشاف المعدن ، ومع ذلك فان الأحكام لم تمنع الآخرين من الاستفادة من عرق المعدن واستخراجه ، فكيف ساوت الأحكام بينه وبين من وجد المعدن او المنجم جاهز ؟ . والجواب على ذلك أن الأحكام أعطت للمكتشف الأول امتيازا لا يتمتع الآخرون به وهو يمثل العوض عن الجهد الذي بذله في الكشف عن المعدن والامتياز هو « نعم هو أحق به . . . ولو ازدحم عليه اثنان وضاق عنهما فعلى ما سبق من الأوجه في المعدن الظاهر[3] أي ان له حق الأولوية ، ولا يجوز لأحد أن يزاحمه حتى يأخذ حاجته فان انتهى جاز للآخرين أن يعملوا في أخذ المعدن مباشرة . . وسبب هذه الاجازة ، ان المعادن كاراضي الموات ، هي أساسا ملك مشترك للجميع ، لا يجوز لأحد أن يتمتع بحق خاص فيها الا على

(١) مغنى المحتاج ٢/٣٧٣
(٢) الأم - ٤/ ٤٣
(٣) مغنى المحتاج = ٢ /٣٧٢ - ٣٧٣ (م٢)

أساس العمل الذي يبذله فيها ، فلما كانت منفعة الأرض المحياة لا يتمكن ، المحيي أن يتمتع بمنفعتها كاملة الا عن طريق الاستئثار بتلك المنفعة ولان حياة الأرض حصيلة مباشرة للعمل ، منع الغير من اكتساب حق خاص بها حتى وان بذل عملا فيها ، لسبق الأول ، أما المعدن الباطن ، فان حق الاكتشاف للمحيي كوفيء بمنحه حق الاولوية والسبق في استخراج حاجته بينما الحق الخاص للاخرين في المعدن والذي يبدأ بعد انتهاء حاجة المكتشف ، فانه يبنى على أساس أنه لا يؤثر على المنفعة الاجتماعية التي خلقها المكتشف بعمله ، فهذا الآخر حاز على منفعته باستخراج الكمية التي يحتاج اليها ، وذلك لأن عرق المعدن هو نتاج الطبيعة ولم يبذل المكتشف في خلقه جهداً معيناً ، بينما الأرض الموات منفعتها تكمن في الحياة التي اكتسبتها وهذه الحياة بكاملها هي حصيلة للعمل فاختص بها ومنع الغير من مشاركته لأنهم يؤثرون بذلك على النتيجة التي حققها المحيي بعمله الحي المباشر ، أما المعدن الباطن فان دور العمل في احيائه ينحصر في استخلاص هذا الجوهر من الشوائب المزوجة معه ، فلا يجوز لأحد « أن يحتجزه على أحد الا ما كان يعمل فيه ، فأما أن يمنع المنفعة فيه غيره ، ولا يعمل هو فيه ، فليس له[1] فهذا واضح في أن منفعة المعدن الباطن لا تخلق الا بمداومة العمل أي استمرار الصهر والتصفية مثلا ، فاذا انتهى المكتشف من أخذ حاجته ، ليس له أن يمنع غيره ، لأنه يكون كمن يتحجر ، ولأن أخذ الغير من عرق المعدن لا ينال شيئا من المنفعة التي خلقها الاول بعمله ، تلك المنفعة المتمثلة بالكمية التي صهرها وصفاها ، اما العرق فهو لم يبذل فيه جهدا . . .

وهكذا نلاحظ أن أحكام المعادن الباطنة ، هي الأخرى تحصر خلق المنفعة الاجتماعية في المعدن بالعمل ، وتمنح العمل كامل المنفعة المنتجة وهي لا تخرج في جوهرها عن أحكام الأرض الموات ، شواهد هذه الأحكام : -

١ - « ولقد رأيت للسلطان أن لا يقطع معدنا الا على ما أصف ، من أن

---

(١) مغني المحتاج - ٢/٣٧٢ - ٣٧٣

يقول : أقطع فلانا معادن كذا على أن يعمل فيها ، فما رزقه الله أدى ما يجب عليه فيا يخرج منه ، واذا عطلها كان لمن يحييها العمل فيها وليس له أن يبيعها له . . وان عملها هو عطاء من السلطات كانت له حتى يعطلها[1] .

٢ ـ « ولا ينبغي أن يقطعه المعادن إلا على أن يكون له منفعتها ما أحياها واحياؤ ها ادامة العمل فيها، فاذا عطلها فليس له منعها من احد عمل فيها ولا ينبغي أن يقطعه منها ما لا يعمل ولا وقت في قدر ما يقطعه منها الا ما احتمل عمله قل منها ما عمل أو كثر والتعطيل للمعادن : أن يقول قد عجزت عنها[2] فهذه الأحكام واضحة في اسناد الاحياء اي الاستثمار الى العمل ، وبدون العمل لا يجوز اقطاع او منح حق خاص فيها لأي شخص ، واذا عطلها لا يمنع أحد من العمل فيها ، لأن حقوقه مكتسبة بواسطة العمل فاذا توقف العمل سقط حقه فيها ، ولا وقت في قدر الاقطاع ، وانما له « ما احتمل عمله » أي له حق الاولوية في استخراج الكمية التي يريدها قلت أو كثرت ، وما عدا ذلك فيحق لغيره أخذه لان أصله مشترك بين الجميع والعمل فيه من قبل الغير بعد أخذ حاجته لا يؤ ثر على حقوقه فيها .

٣ ـ « واذا عطلها كان لمن يحييها العمل فيها ليس له (أي الاول الذي عطلها) ان يبيعها له (أي للثاني الذي عمل فيها بعد تعطيلها)[3] ولو ملكه اياها (أي للمعادن) السلطان هو يعملها ملكا بكل حال لم يكن له الا على ما وصفت ، وكان هذا جورا من السلطان يرد »[4] فهذه الأحكام تؤ يد الأحكام الأولى من أن اقطاع المعادن لاحيائها لا يمنح المحيي حق بيعها بمجرد اكتشافها ، او التوقف عن العمل فيها ، لأنه لم يملك رقبة المعدن ومنها منفعته واقطاعه لم يكن اقطاع تمليك وانما اقطاع ارفاق وذلك مثل المقاعد بالاسواق . . فمن قعد في موضع

(١) الأم ـ ٤ / ٤٣
(٢) الأم ـ ٤/ ٤٣
(٣) الأم ـ ٤/ ٤٣
(٤) نفس المصدر

منها لبيع كان أحق به بقدر ما يصلح به ومتى قام عنه لم يكن له ان يمنعه من غيره »[1] فالعمل اذن بوصفه مصدرا للمنفعة الاجتماعية التي خلقت في المعدن يختص بتلك المنفعة المنتجة ، ولا يملك حق بيع عرق المعدن بكامله لأنه لم يبذل جهدا في خلق « عرق » المعدن ، وانما ملك اكتشافه وحقه في الاكتشاف هو منحه الاولوية والسبق على غيره .

وشبيه بحكم المعادن الباطنة ، حفر الآبار ، والأنهار الصغيرة التي تستقبل مياه الأنهر الكبيرة ومياه السيح ، فحكمها ايضاً حكم المعادن الباطنة ، لأن الماء لم يتم الوصول اليه إلاّ بمعالجة كحفر الآبار وكحفر السواقي لذلك يختص العامل هنا بالأولوية في الاستفادة من المنفعة التي خلقها بجهده ، ولأن هذه المياه تستخلف ، واخذها من قبل الغير بعد اخذ حاجته لا يؤثر على استفادته من المنفعة التي خلقها ، فقد اجيز ذلك فمن « حفر نهرا ليدخل فيه الماء من الوادي ، فالماء باقٍ على اباحته لكن مالك النهر احق به ولغيره الشرب وسقي الدواب والاستعمال منه » .[2]

وهنا ايضاً نجد أن الأحكام لم تتطرق إلى القيمة التبادلية للمادة المنتجة ، فقد منحت المحيي الاختصاص بالمنفعة التي خلقها واباحت له حق التصرف بها باعتبارها ثمرة لعمله ، أما كيف تتحدد قيمتها في السوق ، وما هو دور العمل في تكون تلك القيمة ، وهل تعتمد على كلفة قوة العمل التي انتجتها ، فكل هذا لم تتطرق اليه الأحكام ، ويبدو أنها جعلت تحديد القيمة التبادلية (التي تعني حسب الأحكام الفقهية السعر في السوق تماماً) متروكاً لظروف العرض والطلب ، والعوامل المختلفة التي تنضوي تحتها . . .

---

(١) نفس المصدر
(٢) مغنى المحتاج ـ ٢ / ٣٧٤

«٣»

مصادر الثروة الطبيعية الظاهرة

يقصد بها تلك المصادر التي لا يتطلب الحصول على جوهرها أي مادتها الأساسية ، عملاً أو مشقة وإنما العمل والسعي يتمثل بالحصول عليها ومثالها المعادن الظاهرة ، التي مادتها (أي عرق المعدن) جاهز للاستعمال ، دون أن يبذل عمل أو جهد لعزله عن الشوائب العالقة فيها ، كالنفط والكبريت والقار والمومياء والبرام واحجار الرحى ، ومياه الأنهار والأودية والعيون في الجبال والمراعي الطبيعية والاحتطاب والاحتشاش والصيد وما يقع في حكمها . . فهذه المصادر من الثروة الطبيعية ، منحة جاهزة من الطبيعة لاستخدامها في اشباع الحاجات الانسانية ، والأحكام التي تنظم العمل في هذه المصادر تكاد تجمع على أنه لا يجوز اقطاع هذه المصادر من الثروة الطبيعية لأحد ، كما لا يحق لشخص أن يحمي بعضاً منها أو يستأثر بشيء منها دون غيره أو يمنع الآخرين منها . ويفسح المجال لغيره ،ولو جاءا معاً ولم يكن عرق المادة أو المصدر الطبيعي ، يسمح لهما بأخذ حاجتهما في وقت واحد اقرع بينهما ، وإن جاء الواحد قبل الآخر ، فالسابق ، أولاً ، وأساس هذه الأحكام يستند إلى أن الأشياء الطبيعية هذه ، مادتها الأساسية جاهزة لاستخدامها في اشباع الحاجات الانسانية ، ولا تتطلب للوصول اليها بذل جهد خاص في عزلها عن الشوائب أو المواد الممتزجة بها ، وأنما هي نقية ومعزولة ، والعمل المطلوب بذله في سبيلها هو العمل المتمثل بالسعي للحصول عليها ، فالعمل في هذه المصادر لا يضيف شيئاً إلى حالة وجودها الطبيعية ، والمنفعة التي يستحدثها فيها ، تتمثل في اخذها وجعلها في متناول اشباع الحاجة بخلاف المعادن الباطنة أو الأرض الموات ،

فان الوصول إلى مادة المعدن يتطلب الكثير من العمل والمعالجة لفرز تلك المادة عن المواد والشوائب الممتزجة معها ، فالعمل هنا (أي في المعادن الباطنية) يخلق المنفعة من خلال تغيير شكل المادة الطبيعية التي يندمج فيها ، بينما في الحالة الأخيرة العمل يخلق المنفعة من خلال حيازة المادة ونقلها من مكان لا تستهلك فيه إلى آخر تطلب لغرض الاستهلاك واشباع الحاجة .

لهذه الأسباب نجد الأحكام صريحة في حصر المنفعة التي يخلقها العمل بأندماجه بهذه الأشياء في حيازتها ونقلها ولما كانت حقوق الناس فيها سواء ، اقتضى ذلك ، اختصاصهم جميعاً بفرص متساوية ولا يختص أي فرد بامتياز على غيره إلاّ بميزة السبق ، فمن جاء قبل الآخر ، حق له أن يأخذ حاجته قبله ، وإن جاءا معاً اقرع بينهما إذا لم تسمح طبيعة المادة المطلوبة بأن يأخذا حاجتهما في وقت واحد .

وهذه الأحكام تصح على المياه وعلى الصيد أيضاً ، فان مياه الأنهار أو مياه الأودية المتكونة من مياه الأمطار أو العيون الطبيعية في الجبال ، هي منحة الطبيعة ، ولم يبذل احد فيها جهداً وعملاً خاصاً لاستنباط مياهها أو حفر اوديتها ، ولما كان الناس شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار ، فقد ترتب أن تكون حقوقهم متساوية ، فمياه العين ، ليست نتيجة لعمل انساني ، بل هي منحة طبيعة ، ومنفعتها الاجتماعية لا تتحقق إلاّ عبر بذل العمل في سبيل اخذها والانتفاع بها بأي شكل من الأشكال ، كما لو حفر نهراً أو مجرى صغيراً عن نهر كبير ، فهذا الأخير ، هو حصيلة العمل ، ومنفعة متأتية عن الجهود التي بذلت في حفره فاصبح حق الإنتفاع فيه من اختصاص الذي حفره إذا كان لا يؤثر على حقوق الآخرين في النهر الرئيسي . كذلك الأمر في الصيد فالطرائد في الصيد ليست نتيجة العمل الانساني ، والمنفعة التي يخلقها العمل في الصيد هي في السعي للحصول عليه ، ويتمثل بالجهود التي تؤدي إلى القضاء على مقاومة الطريدة ، فهو لا يبذل جهداً خاصاً لاستخلاص الطريدة أو توليدها أو تربيتها وعلفها وغير ذلك ، لتكون منفعة

مادتها (جسمها) من خلق العمل ،وإنما هي متكونة وجاهزة لاشباع حاجة انسانية متى تمّ التغلب على مقاومتها ، فالقضاء على تلك المقاومة يمنح الصائد حقوقاً كاملة في الطريدة . .

أما الشواهد على ذلك من الأحكام فهي : -

١ . « المعادن الظاهرة ما كان ظاهراً كالملح الذي يكون في الجبال ينتابه الناس ، فهذا لا يصلح لأحد أن يقطعه احداً والناس فيه شرع ، وهكذا النهر والماء الظاهر ، فالمسلمون في هذا كلهم شركاء ، وهذا كالنبات فيما لا يملكه احد وكالماء فيما لا يملكه احد »(١) .

- « والمعدن الظاهر ، وهو ما خرج بلا علاج كنفط وكبريت وقار ومومياء وبرام واحجار رحى ، لا يملك بالأحياء ولا يثبت فيه اختصاص بتحجر ولا اقطاع ، فان ضاق نيله (عرقه) قدم السابق بقدر حاجته ، فان طلب زيادة فالأصح ازعاجه ، فلو جاءا معاً اقرع في الأصح .(٢)

- « إن الأبيض بن حمال سأل رسول الله (ص) أن يقطعه ملح مأرب ، فأراد أن يقطعه أو قال اقطعه اياه ، فقيل له أنه كالماء العد ، قال فلا اذن فمعنى اقطاع مثل هذا ، فإنما هذا حمى ، وقد قضى رسول الله (ص) . . لا حمى إلاّ لله ولرسوله »(٣) .

- « والمياه المباحة من الإرِوائية والعيون في الجبال يستوي الناس فيها ، فان أراد قوم سقي اراضيهم منها ، فضاق سقى الأعلى ثم الأعلى ، وحبس كل واحد الماء حتى يبلغ الكعبين » .(٤)

---

(١) الأم - ٤ / ٤٢ (م٢)
(٢) مغني المحتاج - ٢ / ٣٧٢
(٣) الأم - ٤ / ٤٢ (م٢) .
(٤) مغني المحتاج - ٢ / ٣٧٣ ،
- الحنفي عبدالله بن محمود بن مودود الموصلي - الاختيار لتعليل المختار، -٣/ ٧٠ - ٧١ ط٣ - ١٩٧٥ . تعليق الشيخ محمود أبو رقيقة ، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت.

ـ « أن يكون (اي الطريدة) ممتنعاً غير مقدور عليه فلا يحل الحيوان المقدور عليه بالصيد ، كالدجاج ، والبط الأهلي ، والأوز والحمام البيتي لأنه متأنس مقدور عليه بخلاف الحمام الجبلي لأنه متوحش غير مقدور عليه فيحل بالصيد . . وإلاّ يكون مملوكاً للغير فيحرم صيده .[1]

فهذه الأحكام كما نرى ، تمنع الاختصاص الشخصي بشيء من هذه المصادر للثروة الطبيعية بأي شكلٍ من الأشكال التي تثبت حق الاختصاص ، سواء بالاقطاع أو الاحياء أو الحيازة ، وإنما يتمتع الجميع بحقوق متساوية ، ويثبت الاختصاص في المادة المحازة إذا لم يؤثر ذلك على حقوق الآخرين في اصل المادة المحازة فعلاً . والدلالة في هذه الأحكام هي تأكيد المبدأ السابق الذي هو أن العمل المصدر الوحيد لخلق المنفعة الاجتماعية في الأشياء التي يندمج فيها ، فلما كانت هذه المصادر من الأشياء التي تخلق المنفعة فيها من خلال السعي للحصول عليها ونقلها من محلها إلى محل الاستفادة منها دون أن تتطلب اجراء مُعيَّناً لتحويل أو تغير شكل المادة واصلها ، فقد ثبت أن العمل يخلق منفعتها الاجتماعية بهذه الممارسة ولذلك منع فيها التحجر والحمى أو الاقطاع والاحياء بخلاف الأرض الموات والمعادن الباطنة ، التي اجيز فيها نوع من الاختصاص وقد جاء في تفسير منع الاختصاص الخاص في هذه المصادر بالقول أن العامل فيها « لا يحدث فيه (أي المعدن الظاهر) شيئاً تكون المنفعة فيه من عمله ، ولا يطلب فيه شيئاً لا يدركه الا بالمؤونة عليه ، إنما يستدرك فيه شيئاً ظاهراً ظهور الماء والكلأ فاذا تحجر ما خلق الله من هذا فقد حمى لخاصة نفسه ، فليس ذلك له ، ولكنه شريك فيه كشركته في الماء والكلأ الذي ليس في ملك احد فهذا دليل واضح على تأكيد ربط المنفعة بالعمل وجعل المنفعة المنتجة من اختصاص العمل ، فالعمل في هذه المصادر يخلق منفعتها الاجتماعية بحيازتها ، وتزول هذه الحيازة بمجرد توقف العامل ، فالذي يغرف من النهر ليسقي زرعه يخلق في ماء النهر المغروف منفعة اجتماعية تتلاشى بتوقفه فاذا

---

(١) الجزيري ، عبد الرحمن ـ الفقه على المذاهب الأربعة ، ٢ / ١٩ ، ط ٥ . بدون تاريخ

توقف زالت كل حقوقه وابيح لغيره أن يخلق في ماء النهر منفعة اجتماعية يستخدمها في اشباع حاجاته على غرار الأول . ولهذا نجد أن الأحكام التي منعت الحمى والتحجر استندت إلى أن الحامي والمتحجر ، لا يحدث منفعة فيما يحمي أو يتحجر نتيجة لعمل ينفقه فيه ، وإنما يضع يده عليها بطريق القوة أو أي اسلوب آخر ، وهو ما يتناقض مع مبدأ أن العمل مصدر خلق المنفعة الاجتماعية واساس لاختصاص الفرد بحصيلة جهده .

ونجد تأكيداً لهذه القاعدة في المعادن القريبة من سطح الأرض أو التي تتطلب مؤ ونة بسيطة ، وعرقها غير دائم ، فقد اجيز في مثل هذه الحالات اختصاص الفرد بحصيلة عمله على غرار المعادن الباطنة ، لأن بلوغ عرق المعدن لا يتم إلاّ بعمل وجهد ومعالجة ، أي أنه ليس جاهزاً ، ومثاله ذلك « لو أن بقعة من الساحل أو الأرض يرى أنها تصلح للملح ولكنه لا يوجد منها إلاّ بصنعة وذلك أن يحفر تراباً من اعلاها فينحي ثم يسرب اليها ماء فيدخلها فيظهر ملحها بذلك ، أو يحفر عنها التراب ، فيها في وقت من الأوقات ماء ثم يظهر فيها ملح ، كان للسلطان أن يقطعها وللرجل أن يعمرها ثم تكون له كما تكون له الأرض بالزرع والبناء ، وذلك أن هذا (أي الذي احيا الأرض للزراعة) اكثر عمارتها ، وإن هذا (أي الملح) شيء لا تأتي منفعته إلاّ بصنعة أو في وقت ليس بدائم ، وحديث معمران النبي اقطعه (أي للأبيض بن حمال المازني) الملح فلما اخبر انه دائم كالماء منعه ذلك ، وهذا (أي الملح) . . كأرض يقطعها فيحفر فيها البئر لأن المنفعة كانت محولاً دونها إلاّ بعمله ، وقد يعمل فيها فتقل المنفعة وتكثر ويخلف ولا يخلف .[1]

وتتأكد الصفة الشاملة لدلالة هذه الأحكام ، عندما نستحضر الأحكام الأخرى التي تتعلق بالشركة والوكالة في هذه المصادر للثروة الطبيعية ، فقد منعت الأحكام الشركة في هذه المصادر ، كما لو أن احداً دفع آلة صيد أو دابة لحمل المعدن

(١) الأم - ٤ / ٤٢ / ٤٣

الظاهر أو الحطب ، على أن يكون الحاصل بينهما ، أو على أن يكون الثاني وكيلاً للأول . فلم تجز الأحكام هذا النوع من العقود وابطلتها ، واقرت اجرة المثل للشخص الذي يدفع آلته أو دابته . . وهي صريحة في تفسير مغزاها بتأكيدها على أن الاختصاص بمواد هذه المصادر يتم بمباشرة الجهد الذاتي للفرد ، ومن هذه الأحكام : ـ

١ . « وإن اشتركا ولاحدهما بغل وللآخر راوية يستقي الماء ، لا يصح ، والكسب للعامل ، وعليه اجرة بغل الآخر أو راويته » ،[١] وذلك لأن الماء مباح ، وللعامل أن يختص بناتج استسقائه ، كاملاً ولأنه استخدم اداة الغير بعقد فاسد ، وجبت عليه اجرة المثل .

٢ . « ولو دفع آلة الصيد كالشبكة بحصة (أي من الناتج) فاصطاد كان الصيد للصائد وعليه اجرة الآلة »[٢] لنفس السبب فالصيد أحد مصادر الثروة الطبيعية التي لا تخلق المنفعة فيها إلاّ بالقضاء على مقاومتها ، ونقلها إلى محل الاستهلاك ، فالعمل هو الذي يختص بهذه النتيجة كاملة ، ولأنه استعان بآلة غيره فعليه أن يدفع اجرة مثل استخدام تلك الآلة .

٣ . « لو دفع انسان دابة وآخر راوية إلى سقاء ، على الاشتراك في الحاصل لم تنعقد الشركة ، وكان ما يحصل للسقاء ، وعليه اجرة مثل الدابة والراوية . .[٣]

٤ . « لو حاش صيدا أو احتطب أو احتش بنية أنه له ولغيره لم تؤثر تلك النية ، وكان ما جمعه له خاصة » .

٥ . « أما ما لا تدخله النيابة : فضابطه : ما تعلق قصد الشارع بايقاعه من

---

(١) الاختيار ـ ٣ / ١٨ (م)

(٢) الحلي ، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام ص ١٣٩ ، ط المحققة ـ ١٩٦٩ .

(٣) الحلي ، شرائع ـ ١٣٢ ـ ١٣٣

المكلف مباشرة ، كالطهارة والصلاة . . والالتقاط والاحتطاب والاحتشاش » .[1]

٦ . « ولا تنعقد (أي الشركة) على الكفالة ولا تصح فيما لا تصح به الوكالة ، كالاحتطاب والاحتشاش ، وما جمعه كل واحد منهما فهو له » .[2]

وتفسير الأمر أن الوكالة في ذلك باطلة ، لأن الأخذ يملكه بدون التوكيل فيكون فاعلاً بنفسه ومن ذلك اجتناء الثماء من الجبال والاصطياد . . واخذ الملح والجص والكحل وغيرها من المباحات فان اعانه الآخر فله اجر مثله لأن الشركة متى فسدت صارت اجارة فاسدة » .[3]

فنحن اذن ازاء قاعدة واضحة وهي أن مصادر ، الثروة الطبيعية ، مما لا تحتاج إلى معالجة لخلق منفعتها ، وإنما تخلق منفعتها بالعمل للحصول عليها ونقلها إلى محل الاستهلاك والانتفاع بها ، لا يجوز ثبوت أي شكل من اشكال الاختصاص فيها لغير العمل ، وإن العمل يختص عند بذله لتحصيلها بكامل ناتجة ، وإن للأدوات التي يستعين بها مكافأة بأجر المثل وليس اشتراكاً بحصيلة العمل ، وهذا دليل واضح على أن المنفعة الاجتماعية يخلقها العمل وحده ، ولذلك يختص بها . . وبنفس الكيفية السابقة عند الحديث عن المعادن الباطنة والأرض الموات ، لا نجد بخصوص دور العمل في الثروات الظاهرة أي حكم يشير إلى الارتباط المباشر بين قيمة المنفعة الاجتماعية والقيمة التبادلية ، فقد اطلقت الأحكام لمن يحصل على هذه الموارد الطبيعية ، التصرف بها كما يشاء ، ولم تربط اجرة مثل الأدوات التي يستعين بها ، بالقيمة التبادلية للمنفعة المنتجة ، وإنما اقرت لها اجرة المثل وحسب ، سواء كانت إجرة المثل اقل أو اكثر من القيمة التبادلية للسلعة في السوق . .

٧ . ويتأكد مبدأ أن العمل هو مصدر المنفعة الاجتماعية للأشياء التي يندمج

(١) نفس المصدر ـ ١٩٥

(٢) الاختيار لتعليل المختار

(٣) نفس المصدر

فيها ، بالأحكام الخاصة بالماء ، المحاز فقد رأينا أن الأحكام لا تمنح للفرد أي شكل من اشكال الاختصاص بمصادر الثروة الطبيعية ، مما لا يحتاج للوصول إلى مادتها إلى معالجة خاصة ، وإن الجميع يتساوون في الحقوق فيها، ولكل منهم أن يختص بما يحوزه بعمله وأن يتصرف به كيفما يشاء . أما الأحكام الخاصة بالماء المحاز ، أي الذي اصبح من اختصاص الفرد بعد أن حازه من النهر أو البئر أو العين ، فإنها تبيح له حرية التصرف فيه كيفما يشاء ، وتسند هذه الحرية إلى الجهد الذي بذل في استقائه وتعبئته في الأوعية أو القناني وما شابه ذلك ، ومن هذه الأحكام : .

٨ . « وإن كان الماء في سقاء أو جرة أو وعاء ، فهو مخالف للماء الذي يستخلف كمياه الأنهار والآبار والعيون) فلصاحبه منعه (أي عن الآخرين) وهو كطعامه ، إلاّ أن يضطر اليه مسلم والضرورة أن يكون : لا يجد غيره بشراء أو يجد بشراء ولا يجد ثمناً ، فلا يمنع ، لأنَّ في منعه تلفاً (يقصد للنفس) »[1] .

٩ . « وما اخذ من هذا الماء المباح في اناء ، أو حوض مسدود المنافذ أو بركة أو حفرة في ارض ونحو ذلك ، ملك على الصحيح ، كالاحتطاب والاحتشاش والاصطياد » .[2]

١٠ . « فاذا استقر الماء من موضعه حتى يصير في الآنية والأوعية فهو الذي رخصت العلماء في بيعه ، لما تكلف فيه مستقيه وحامله » .[3]

١١ . « لا بأس من أن يحمي الانسان الحمى في المرعى والكلأ إذا كان في ارضه وسقاه بمائه ، فأما غير ذلك فلا يجوز بيعه لأن الناس كلهم فيه شرع »[4] أي

---

(١) الأم ـ ٤ / ٤٩

(٢) مغنى المحتاج ـ الشرح ـ ٢ / ٣٧٤

(٣) الأموال ـ ٤٢٣

(٤) النهاية / ٤١٨

أن الكلأ الذي ينبت في ارض انسان يختص بها (بشكل أو بآخر) وكان قد سقاه بمائه فيجوز بيعه ، أي الاختصاص به دون غيره لأنه ليس مباحاً . وليس هبة خالصة من الطبيعة ، بل استنته بمائه ورعايته وما بذل من جهد في ذلك ، فاستحق الاختصاص به دون سواه .

١٢ . « إذا كان (هناك سيحٌ ، فيعمد الرجل إلى مائه (أي ماء السيح) فيسوقه إلى الأرض فيسقيه الحشيش ، وهو الذي حفر النهر ولـه الماء يزرع به ما شاء . . ؟ إذ كان الماء له فليزرع به ما شاء وليبعه بما احب »[1] فالاباحة لبيع الحشيش هنا وهومن الكلأ ، ناتجة عن كون إستنباته تم بحفر نهر يسحب مياه السيح إلى الأرض ليسقي بها الحشيش ،فالحشيش هناك لزرع المستنبت بالعمل والعناية به ، فهومن اختصاص العامل وله أن يبيعه ، بخلاف ما لو كان ماء السيح يصل طبيعياً إلى الأرض وينبت دون أن يبذل احدٌ جهـداً خاصاً فيه ، فالمنع هنا غير جائز لأن الحشيش ليس نتيجة لعمل احد .

(١) وسائل العاملي ـ ١٧ / ٣٣٦

المبحث الثالث

ثانيا : العمل المأجور

ويعرف العمل المأجور بأنه كل جهد يلحق العامل فيه كلفة ويتطوع به للغير مقابل عوض[1] فهو عبارة عن اباحة الفرد (او العامل) الانتفاع بقوة عمله للغير ، اما مقدرا بالزمان فهو مقدر به ، وان كان بالعمل فانه يضبط بصفته ، ويلزم الأجير تمام المدة او الصفة ، وليس له ترك ذلك ولا يستحق من الأجرة ـ اذا كان هكذا ـ الا بتمام العمل[2] .

والعمل المأجور مقر شرعا ، وفي جوازه دلائل كثيرة ، منها ما جاء في القرآن كقوله : « يريد أن ينقض فاقامه ، قال لو شئت لاتخذت عليه اجراً »[3] وفي هذه الاية اشارة الى القيام بعمل محدد فيه بذل جهد متقوم بمنفعة ، ولكن باذل الجهد ترك الأجر على سبيل التطوع على نحو قوله « فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا[4] ومن الايات الأخرى الدالة على العمل المأجور قوله « وجاء

---

(١) مصطفى ، احمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة في العلوم ـ ص ٢١٣ ـ مراجعة كامل كامل كبري وعبد الوهاب ابو النور ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة ـ بدون تاريخ .

(٢) احكام القرآن لأبي العربي ـ ٣/ ١٤٨١

(٣) ٧٨ / الكهف

(٤) ٤ / ٣

السحرة فرعون قالوا ان لنا لأجرا[1] » ، وكذلك « فان ارضعن لكم فأتوهن أجورهن وائتمروا بينكم بالمعروف وان تعاسرتم فسترضع له الأخرى »[2] وتشير هذه الآية الى ضرورة التراضي حول الأجرة ، ومما جاء في تفسيرها « . . . ان الأم المطلقة متى ولدت ورغبت في رضاع ولدها ، كان على الأب أجرة الرضاع ، أجرة المثل ، فان رضيت الأجنبية بشيء معلوم لأجرة الرضاع ورضيت بمثله الأم ، كانت الأم أولى ، وان لم ترض الأم بذلك القدر ، كان للاب تسليمه الى الأجنبية »[3] وتوضح آية أخرى نوعاً من الاجارة أشبه بالجعالة ، يكون فيها الأجر معلوماً ولكن العمل وكمية الجهد غير معلومة كقوله « قالوا نفقد صواع الملك ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم »[4] ومعنى النص في الزعامة (زعيم) نص في الجعالة « وهو نوع من الاجارة ، لكن الفرق بين الجعالة والاجارة ان الاجارة يتقرر فيها العوض والمعوض من الجهتين ، والجعالة يتقرر فيها الجعل والعمل غير متقرر »[5] ، وتشير آية أخرى بشمول أكثر تفصيلا حول عقد العمل المأجور ، وتوضح قواعده بشكل دقيق وهي « قالت : و ان أبي يدعوك ليجزيك أجر ما سقيت لنا ، فلما جاءه وقص عليه القصص ، قال لا تخف نجوت من القوم الظالمين ، قالت احداهما : يا ابت استأجره ، ان خير من استأجرت القوي الأمين ، قال : إني أريد أن أنكحك احدى ابنتي هاتين ، على أن تأجرني ثماني حجج ، فان أتممت عشرا فمن عندك ، وما أريد أن أشق عليك ستجدني ان شاء الله من الصالحين »[6] ، ففي هذه الآية ، تحديد لأركان العمل المأجور بالتفصيل فهي تشير أولا الى عقد الاستئجار لأن قوله « يا ابت استأجره » من الاستئجار ، وهو طلب الاجارة ، وهي العقد على أمر

---

(١) ١١٣الأعراف ، ٤١ / الشعراء
(٢) ٦ / الطلاق
(٣) تفسير التبيان للطوسي - ١٠ / ٣٧ (م ١٠)
(٤) ٧٢ / يوسف
(٥) أحكام القرآن - لابن العربي - ٣/ ١٠٩٦
(٦) ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ - القصص

بالمعاوضة.»[1] ومثلها قوله « على أن تأجرني ، فقصد بها لفظ الاجارة ومعناها[2] ، وتشير ثانياً الى مدة الاجارة ، وقد حددت بثمانية أعوام، أما قوله «فان أتممت عشراً فمن عندك » فالمعنى أن المتفق عليه ثمانية أعوام ، وهي مدة ملزمة للأجير وان قصر فيها اعتدى ، وسقط من حقه في الأجرة بقدر ما قصر في المدة اما إذا عمل عشرة أعوام فمن عنده تطوعا ، وان قصر في السنتين فليس للمستأجر عليه حق ، ونحو هذا اذا كان العمل مقاطعة بالقطعة فمثلا : اذا استأجر شخص آخر على عمل حائط يتمه فله من الأجرة بقدر ما عمل الا أن تكون مقاطعة فلا شيء له إلا أن يتمه »[3] .

وتشير ثالثا الى الاشهاد عند التعاقد بقوله والله على ما نقول وكيل » ومثله « واشهدوا اذا تبايعتم[4] أي اطلبوا الشهود واستشهدوهم على ما عقدتم عليه[5] ، وتشير رابعا الى محل التعاقد ، ويشمل الأجرة والمنفعة أما الأجرة فقد وضحتها الآية بقولها ، « إني أريد أن أنكحك احدى ابنتي ، « اما المنفعة التي يستوفيها المستأجر فهي العمل مقدراً بالزمان وعبرت عنه بقولها « على أن تأجرني ثماني حجج » .

فهذه الأحكام القرائن ، كافية وحدها لايضاح مشروعية العمل المأجور وجواز التعاقد عليه ، وفي اجازتها له اكثر من دلالة جوهرية ، فمن جهة ، تنفي ضمنا وقوع الاستغلال في العمل المأجور ، فلو كان الأمر كذلك أي لو ان العمل المأجور يتضمن معنى الاستغلال من قبل المستأجر للأجير ، لما أجازته هذه الآيات وفصلته الأحكام الفقهية ، فقد رأينا في شروط العمل الصالح وصفاته ، انه يبطل اي شكل من أشكال النشاطات التي تؤ دي الى الاستغلال والغبن والحصول على كسب من دون جهد ، فلا يعقل أن يجاز العمل المأجور وهو يتضمن وقوع

(١) تفسير التبيان للطوسي - ٨/ ١٣٧ - ١٣٨
(٢) أحكام القرآن - لابن العربي - ٣/ ١٤٧٠
(٣) أحكام القرآن - لابن العربي - ٣/ ١٤٧٩
(٤) ٢٨٢ / البقرة
(٥) مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي - ١/ ٣٩٩

الاستغلال على الأجير أما الدلالة الأخرى ، فهي ان اجازته تمثل استجابة لضرورات الحياة الاجتماعية لأن الناس في خضم سعيهم لتحصيل معايشهم واشباع حاجاتهم يحتاجون الى جهود الآخرين ومنافعهم ، فشرع العمل المأجور لتنظيم هذه الحاجة وضبطها في اطار قواعد العمل الصالح ، وقد جاء في تفسير تشريع العمل المأجور ، « ان القرآن شرع البيع والانتفاع في الاموال ، لاختلاف الأغراض وتبدل الأحوال ، فلما دعت الحاجة الى انتقال الاملاك ، شرع لها سبيل البيع وبين أحكامه ولما كانت المنافع كالأموال ، بحاجة الى استيفائها ، اذ لا يقدر كل أحد أن يتصرف لنفسه في جميع أغراضه ، نصب الله الاجارة في استيفاء المنافع بالأغراض لما في ذلك حصول الأغراض[1] وقيل أيضا في تفسير تشريع الاجارة « ان الاجارة احد معايش الخلق ، اذ خالف (يقصد الله) بحكمته بين هممهم وارادتهم وسائر حالاتهم ، وجعل ذلك قواما لمعايش الخلق ، وهو الرجل يستأجر الرجل في صنيعته وأعماله وأحكامه وتصرفاته وأملاكه ، ولو كان الرجل منا يضطر الى أن يكون بناء لنفسه او نجارا او صانعا في شيء من جميع أنواع الصنائع لنفسه ، ويتولى جميع ما يحتاج اليه من اصلاح الثياب ، وما يحتاج اليه من الملك ، فمن دونه ، ما استقامت احوال العالم بتلك ولا اتسعوا له ولعجزوا عنه ، ولكنه اتقن تدبيره لمخالفته بين هممهم ، وكلما يطلب مما تنصرف اليه همته مما يقوم به بعضهم لبعض ، وليستغني بعضهم ببعض في أبواب المعائش التي بها صلاح أحوالهم[2] »

فالعمل المأجور طبقا للشواهد الانفة ، مقر من الناحية المبدئية ، وينسجم مع شروط وصفات العمل الصالح ، واذا كانت الأحكام التي نظمت حدوثه ، لم تضع قواعد محددة وموضوعية ، لضمان عدم ظهور الاستغلال فيه ، الا انها حددت جملة من القواعد الأخلاقية التي عول عليها ، في ضبط عقوده ، وفقا للشروط والظروف التي تمنع وقوع الاستغلال فيه .

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي - ٣/ ١٠٩٦

(٢) وسائل العاملي - ١٣/ ٢٤٤ (م٧)

ونتناول الآن أنواع العمل المأجور على الشكل الآتي : -

اولا : العمل المأجور بالأجرة المعلومة المضمونة :

العمل المأجور ، بالأجرة المعلومة المضمونة ، هو عبارة عن عقد بين طرفين ، على عوض (هو الأجر) ، ومنفعة (هي العمل) ، فهو عقد لتمليك منفعة يقدمها العامل ، هي قوة عمله ، ليضعها تحت تصرف المستأجر (رب العمل) مقابل أن يضع الأخير بتصرف العمل مقدار الأجرة المتفق عليها .

ويتضمن هذا العقد أمرين اساسيين ، كما نلاحظ الأول : هو المنفعة او العمل بصفته محلا للعقد ، أي ان العقد يرد على نفس العمل ، رغم ان المعقود عليه هو المنفعة التي يخلقها العمل ، لأنها هي التي تستوفي والأجر في مقابلها ، ولذلك فان عقود العمل تضاف الى العين (الى ذات العامل او شخصيته) باعتبار انها محل المنفعة ومنشؤها ، وان المنفعة تأتي تبعا لذات العامل وممارسته للعمل ، ومثال هذا استئجار أرباب المهن على الأعمال التي يقومون بها من نجارة او حدادة او صياغة او بناء أو حمل أمتعة او نحو ذلك ، فان العقد وارد على ما يقومون به من الأعمال أما المنافع المترتبة على أعمالهم فأمر آخر يأتي تبعا[1] .

وفي معظم المصادر الفقهية تأكيد على أن المنفعة المعقود عليها ، يجب أن تكون معلومة ، يبين فيها المطلوب من العامل انجازه ، كأن يبين للخياط نوع الثوب الذي سيخيطه والمعلم يعرف بالزمن الذي يستغرقه في التعليم ونفس الشيء بالنسبة لكل منافع الأعمال المطلوبة : صياغة وحدادة ، ونحوها ، وذلك دفعا للجهالة والغرور ، وما يصيب من غبن او مفاسد ، لكلا الطرفين المتعاقدين[2] ، ويمكن أن تحدد المنفعة او طبيعة العمل بطريقتين ، إما بطريقة العرف وهو ما يتعارف عليه الناس بينهم من أن العمل الفلاني اذا سمي ذهب المعنى والدلالة الى

(١) الجزيري - ٣ / ٩٦ - ٩٩

(٢) نفس المصدر - ٣ / ١٠٤

ذلك النوع المعروف والشائع بينهم ، وإما بطريقة الوصف كما أشير قبل قليل ، بتحديد مواصفات العمل المطلوب ، سواء من حيث النوع والكم او الزمن .

ولنتفحص الآن أحكام وشروط العمل المأجور بالأجرة المعلومة والمضمونة ، لنقف من خلالها على مفهوم العمل والقيمة ، كما قدمنا في المباحث السابقة : ـ

١) « الاجارة ولها ركنان : الأجرة والمنفعة ، أما الأجر : فينبغي أن يكون معلوما وموصوفا كالثمن في البيع ، ولا يجوز بكل ما يتوقف حصوله على عمل الأجير كسلخ الشاة بجلدها ، واما المنفعة : فهي العمل وحده أي كل عمل مباح معلوم يلحق العامل فيه كلفة ويتطوع به الغير عن الغير فيجوز الاستئجار عليه[١] »

ـ إن الاجارة جائزة عند جميع فقهاء الأمصار والمصدر الأول ، ودليل الجمهور قوله تعالى ، « اني أريد أن أنكحك احدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج ، وقوله : فان أرضعن لكم فأتوهن أجورهن[٢] »

ـ « كل ما جاز أن يستباح بالعارية جاز أن يستباح بعقد الاجارة وبه قال عامة الفقهاء . . . ودليلنا الكتاب والسنة والاجماع ، فالكتاب قوله تعالى « فإن أرضعن لكم فأتوهن أجورهن . . . وأيضا قوله : يا أبت استأجره ، وقوله « لو شئت لاتخذت عليه اجراً »[٣] .

ونلاحظ في هذه الأحكام الاقرار المبدئي بجواز العمل المأجور ولا خلاف في ذلك ، وهذا ينفي كما سبقت الاشارة ، أن يكون العمل المأجور محلا للاستغلال من الناحية المبدئية ، وانه إذا التزم بالشروط والأحكام التي نظمت انعقاده ، كان فعلا مشروعا ، أكثر من ذلك ان الامام عليا قد « أجر نفسه من يهودي يستقي له

(١) الجزيري ـ ٣/ ١٢٨

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد للقرطبي ـ ٢/ ٢٢٠ ، الأم ـ ٤/ ٢٥

(٣) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي ـ كتاب الخلاف في الفقه ـ ١/ ٧٠٩ ط٢ (مطبعة زنكين في طهران ـ ١٣٨٢ هـ المجلد الأول طبعة شهر رمضان ـ المجلد الثاني طبعة شهر ربيع الثاني .

الماء كل دلو بتمرة وجمع التمرات وحملها الى النبي (ص) فأكله »[1] .

٢) أكدت شواهد كثيرة على أهمية تعليم الأجـرة (أي تحديدهـا مسبقـا) وضمان دفعها للعامل الأجير ، وشددت على الوفاء بالأجر وعـدم تأخـيره ومنهـا أحاديث الرسول ، « من استأجر أجيرا فليعلمه أجره »[2] و« أعطوا الأجير أجرته ، قبل أن يجف عرقه »[3] و« ثلاثة أنا خصمهم . . . ورجل استأجر أجيرا واستوفى منه ولم يوفه أجره »[4] كذلك ورد في الأحكام الفقهية تأكيد لنفس معنى الأحاديث المذكورة ومنها : ـ

- « من منع أجيرا أجره فعليه لعنة الله »[5]
- « ان الله غافر كل ذنب الا من أحدث دينا او اغتصب أجيرا [6] »
- « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، فلا يستعملن أجيرا حتى يعلم ما أجره »[7]
- « أقذر الذنوب ثلاثة . . . ومنع الأجير أجره »[8]
- وقيل في الأجير ، « لا يجف عرقه حتى تعطيه أجرته »[9] .

إن التشديد في هذه الشواهد على تحديد الأجرة مسبقا وضمان الوفاء بها ، ينطلق من طبيعة عقد العمل المأجور ، فهو كما سبقت الاشارة عقد معاوضة بين طرفين ، أحدهما يستوفي منفعة الآخر (أي عمل العامل) وهذا الأخير يستـوفي

---

(١) الخلاف ، للطوسي ـ ١/ ٧١٠

(٢) ابن تيمية ـ القواعد النورانية الفقهية ـ ص ١٣٦ ـ ط ١٩٧٩
ـ الخلاف للطوسي ـ ١/ ٧١٠

(٣) الخلاف للطوسي ـ ١/ ٧١٠

(٤) الكرماني ، شرح صحيح البخاري ـ ١٠/ ٧٧ (م٥)
ـ الخلاف للطوسي ـ ١/ ٧١٠

(٥) وسائل العاملي ـ ١٣/ ٢٤٧

(٦) وسائل العاملي ـ ١٣/ ٢٤٧

(٧) نفس المصدر ـ ١٣ / ٢٤٥

(٨) نفس المصدر ـ ١٣/ ٢٤٨

(٩) نفس المصدر ـ ١٣/ ٢٤٥

الأجرة كعوض عن عمله ، فاذا استوفى الأول المنفعة لزمت الأجرة للثاني .

٣) وفي الشواهد التالية ، أدلة ثابتة في تأكيدها على اعتبار العمل المصدر الوحيد للكسب وابطال أي كسب لا يتحقق نتيجة لبذل الجهد والمشقة وفي الوقت نفسه ، تؤكد مفهوم كون العمل هو مصدر المنافع الاجتماعية في الأشياء التي يتعامل بها ، وكما رأينا في العمل المباشر ، ان العمل هو المصدر الوحيد للحقوق المكتسبة ، وإنه مصدر خلق المنفعة الاجتماعية للاشياء التي يندمج فيها كذلك نجد أحكام العمل المأجور بالأجرة المعلومة تؤكد نفس المفهوم ، وتكشف أيضا عن عدم وجود الارتباط المباشر ، بين كون العمل هو الخالق للمنفعة الاجتماعية للأشياء التي يندمج فيها ، وبين كون القيمة التبادلية للمنفعة المذكورة تتحقق في السوق بعوامل مختلفة ، وليست بالاستناد الى قيمة كمية العمل المنفقة .

ومن هذه الشواهد : ـ

ـ « الصانع اذا تقبل عملا بشيء معلوم ، جاز له أن يقبله لغيره بأكثر من ذلك ، اذا كان قد أحدث فيه حدثا ، فان لم يكن قد أحدث فيه حدثا لم يجز له ذلك[١] والعمل المأجور هنا ، العمل بالقطعة ، او مقاطعة ، فقد اشترط عدم جواز الحصول على فرق المبلغين (مبلغ تقبل العمل اول مرة ومبلغ تقبل العمل في المرة الثانية) دون أن يقترن الحصول على فرق المبلغين ببذل جهد معين قبل أن يدفعه قبالة الى العامل الثاني ، لأنه ما لم يحدث حدثا أي يبذل فيه جهدا او ينجز جزءا من العمل المطلوب ، فان الربح الذي يحصل عليه يكون شبيها بالربا ، وهذه الاشارة فيها تأكيد ضمني على أن العمل هو الذي يمنح المادة او السلعة التي يندمج فيها منفعتها الاجتماعية ومقابل ذلك يستحق مكافأة . . .

ـ « . . سئل عن الرجل يتقبل بالعمل ، فلا يعمل فيه ، ويدفعه الى آخر فيربح فيه ، قال : لا الا أن يكون قد عمل فيه شيئا[٢] »

---

(١) النهاية للطوسي ـ ٤٤٦

(٢) وسائل العاملي ـ ١٣ / ٢٦٥ .

إن اشتراط العمل لتبرير الربح ، يميز بين الربح الناشيء عن مختلف النشاطات الاقتصادية التي تخلق منفعة في المادة او تزيد في منفعتها ، وبين الربح الذي يأخذ معنى ومضمون الربا ، والذي يتحقق نتيجة لوضع احتكاري او اجتماعي او بسبب غبن واستغفال الطرف الأخر ، صحيح أن الأحكام المختلفة في هذا الصدد لا تحدد مقدار الربح على وجه التحديد ، ولا تضع له قواعد موضوعية محددة لاحتسابه ، ولكنها مقابل ذلك تلغي كل ربح لا يقترن ببذل جهد او نشاط او عمل ، وهذا ما سنوضحه عند بحث موضوع المرابحة.

ـ «قلت . . أتقبل الثياب ، أخيطها ثم أعطيها الغلمان بالثلثين فقال : أليس تعمل فيها ؟ فقلت : أقطعها واشتري لها الخيوط ، قال : لا بأس»[1] ، وهذه أيضا تؤكد ما ذهبت اليه الأحكام التي سبقتها ، فكون المستقبل يقوم بجزء من العمل المتعاقد عليه ، فاذا دفعه الى غيره بربح استحقه وجاز له ، لأنه مقابل عمل ، خلق منفعة او أضاف منفعة الى المادة قيد العقد .

٤) ونجد تأكيدا اخر لهذا المفهوم في إجارة الأموال المنقولة ، ومع أنها لا تدخل ضمن موضوع العمل المأجور ولكنها على صلة بأصل الفكرة الخاصة بمنع أي كسب دون أن يقترن بعمل يبذله الفرد ، ففي أحكام الأموال ، نجد ما يأتي : ـ

ـ « اذا استأجر دارا أو غيرها من الأشياء وأراد أن يؤجرها بأقل مما استأجرها أو أكثر منه أو مثله جاز ذلك إذا حدث فيها حدث[2] »

ـ « لا يجوز للانسان أن يؤجر دارا او سكنا بأكثر مما استأجرها إلا أن يحدث فيها حدث ، فان فعل ذلك ، كان له اجارتها بأكثر مما استأجرها »[3] .

---

(١) وسائل العاملي ـ ١٣/ ٢٦٦
(٢) الخلاف للطوسي ـ ١/ ٧١٢ (م١)
(٣) النهاية للطوسي ـ ٤٤٥

ـ « إني لأكره أن استأجر رحى وحدها ثم اؤجرها بأكثر مما استأجرتها الا أن يحدث فيها حدثا او يغرم فيها[1] »

ـ « اذا استأجر شخص دارا او دكاناً ، بمبلغ معين فلا يحل له أن يؤجرها لغيره بزيادة . . الا في الحالات التالية ، تجوز له الزيادة . .

أن يضم الى الدار المستأجرة ونحوها شيئا من ملكه يصلح للتأجير ويؤجره معها فان فعل ذلك وأجرها بزيادة صح .

أن يحدث في العين المستأجرة اصلاحا كأن يبيض جدرانها أو يشق فيها شرعة[2] »

ففي هذه الأحكام ، نجد أن مؤجر الأموال المنقولة ، لا يباح له الحصول على دخل بمجرد أن يؤجر ما استأجره بمبلغ أكبر ، وهذا شبيه بالأحكام التي تمنع إيجار الأرض الزراعية المستأجرة بأكثر مما استأجرت الا أن يحدث فيها حدث ، وسبب ذلك واضح ، وهو أن المبدأ في تحصيل المكاسب والدخول ان تكون تلك المكاسب والدخول نتيجة لعمل ، فإذا أحدث الفرد في الدار المؤجرة حدثا أبيحت له الزيادة في مبلغ الايجار لأنه أضاف منفعة الى الدار لم تكن موجودة فيها ، فاستحق مقابل ذلك مكافأة على عمله ، وبخلافها لا يجوز الحصول على فرق الايجارين .

٥) وفي العمل المأجور بالأجرة المعلومة المضمونة ، تتفق الأحكام على أنه متى فسد عقد العمل المأجور ، استحق العامل أجر المثل .

« فاذا استأجر الرجل أجيرا فتصادقا على الاجارة واختلفا كم هي فان كان لم يعمل ، تحالفا وترادا الاجارة ، وان كان عمل تحالفا وترادا أجر مثله ، كان أكثر مما ادعى أو أقل مما أقر به المستأجر »[3] والأحكام في هذا متفقة على أنه عند فساد عقد

---

(١) وسائل العاملي ـ ١٣/ ٢٦٣

(٢) الفقه على المذاهب الأربعة ـ ٣/ ١١٧ ـ ١١٨

(٣) الأم ـ ٧/ ١٣٩ (م٤)

الاجارة ، فللعامل أجر المثل كاملا اذا أنجز العمل أو بنسبة ما أنجز من العمل إن لم يكمل . .

ويفيد أجر المثل في القاء ضوء حول دور العمل في خلق وتكوين القيمة التبادلية للسلعة المنتجة ، فالأحكام لم تشر الى ماهية أجر المثل والعناصر التي يتكون منها ، والقواعد او المبادىء التي يحسب على أساسها ، ومع انه ليس من الصعب معرفة مدى وحجم أجر المثل ، بشكل تقريبي اذ يمكن الترجيح بأنه يشير الى ما استقرت عليه الأجور في الزمان والمكان المعينين بالنسبة لنوع محدد من العمل بالكم والكيف او بالزمن ، الا ان سكوت الاحكام التي تنظمه عن ، علاقة أجر المثل بالقيمة التبادلية للسلعة المنتجة في السوق ، واقرارها اياه ، بغض النظر عن قيمة السلعة في السوق ، انما يعني عدم وجود ارتباط مباشر بين الأجر والقيمة التبادلية للسلعة ، أو سعرها ، (مع العلم أن السعر مرادف لمعنى القيمة التبادلية في هذه الأحكام وليس هناك تمييز بينهما) وغياب الربط المباشر هذا يصح على تحديد الأجر أيضا ، اذ ان الأحكام في الوقت الذي تشدد على ضرورة تعريف العامل مسبقا بمقدار أجره ، وتلزم رب العمل الوفاء بالأجرة كاملة غير منقوصة وبغض النظر عن النتائج النهائية للعمل ، إلا انها تسكت عن تحديد مقدار الأجر وبيان العناصر التي يحدد بموجبها ، كما انها لا تربط بينه وبين قيمة السلعة في السوق . . .

وإذا أعدنا استخلاص المفاهيم التي تضمنتها الأحكام المارة الذكر بخصوص العمل المأجور بالأجرة المعلومة فاننا نجدها تؤكد أن العمل هو المصدر الوحيد للمكاسب والدخول ، وانه مصدر المنفعة الاجتماعية التي يخلقها في المواد والأشياء التي يندمج فيها ، وبالتالي فان هذه المفاهيم توصلنا الى مفهوم قريب من مفهوم نظريات القيمة التي تقول أن العمل يمنح المادة المندمج فيها قيمة بنسبة ما يتجسد فيها من جهد ، لكن هذه المفاهيم تقف عند هذا الحد ، لتؤكد أن هذه القيمة التي يمنحها العمل للمادة ليست قيمة تبادلية ، وإنما هي المنفعة الاجتماعية

التي يخلقها في السلعة في حين أن قيمتها التبادلية او سعرها تحددها عوامل مختلفة بضمنها العمل . . وقد لاحظنا هذه المفاهيم بنفس الوضوح في مسألة استئجار وايجار الدور والأموال المنقولة ، وكيف انها في الوقت الذي تمنع الحصول على ربح نتيجة فرق مبلغي الايجار ، اذا لم يقترن الحصول على ذلك الربح بجهد معين ، فإنها تبيح الحصول على الربح في حالة انفاق الجهد دون أن تحدد مقدار الربح أو تضع قواعد موضوعية ثابتة لمقدار الربح .

ثانياً : العمل المأجور وفقاً لنسبة من ناتج العمل : ـ

يتميز هذا النوع من العمل بكون الأجرة مرتبطة بنتائج العمل معتمدة عليها ، وتحدد بنسبة مقطوعة كالربع والثلث والنصف ، ولا تقر كمبلغ مقطوع وقد تكون النسبة اكثر أو اقل مما لو عمل الفرد بالأجرة المعلومة ، ولكن في الغالب تلك النسبة اكثر ، ومقابل هذا التوقع ، يقبل العامل بربط مكافأته بنتيجة العمل ، فيشارك حسب النسبة المشروطة بالعقد ، في الأرباح أو النتائج ، وفي حالة الخسارة يتحمل رب العمل الخسارة كاملة بما فيها رأس المال ، بينما يخسر العامل جهده ، وإذا فسد عقد العمل المأجور بالنسبة ، لأي سبب استحق العامل اجرة المثل ويشمل هذا النوع من العمل عدة انماط اهمها المضاربة والمساقاة والمزارعة والشركة ، وسنتناول كُلاً منها على حدة لنتحقق من صلة المفاهيم الخاصة بالعمل والقيمة كما وردت في المباحث السابقة . . .

المضاربة أو القراض

المضاربة عقد بين عامل ومالك رأس مال ، يدفع بموجبه الأخير إلى العامل رأس ماله أو بعضه ، ليتجر به على أن الربح بينهما مشترك بحسب نسبة يتفقان عليها ، والخسارة على رأس المال والعامل لا يضمن شيئاً للمالك . .

والمضاربة مشتقة من الضرب في الأرض ، وإنما سُميَّت به لأن المضارب

يستحق الربح بسعيه وعمله فهو شريكه في الربح ورأس ماله الضرب في الأرض والتصرف[1] وقيل سميت مضاربة لأن كلاً منهما يضرب بسهم في الربح ولما فيها غالباً من السفر والسفر يسمى ضرباً[2] وتسمى المضاربة ايضاً مقارضة ، وهي مشتقة من القرض وهو القطع فصاحب المال قطع هذا القدر من المال عن تصرفه وجعل التصرف فيه إلى العامل بهذا العقد فسمي به[3] ، ويرى البعض أن القراض مشتق من القرض وهو القطع ، لأن المالك يقطع للعامل قطعة من ماله يتصرف فيها وقطعة من الربح أو من المقارضة ، وهي المساواة لتساويهما في الربح أو لأن المال من المالك والعمل من العامل[4] ، واركانها الأساسية رأس المال والعمل والربح .[5]

وبتفحص بعض شروط وأحكام عقد المضاربة ذات الصلة بموضوعنا نلاحظ أنها تنسجم مع الفكرة الأساسية لمفهوم العمل والقيمة المشار اليه في مدخل هذا الفصل ، والتي مفادها أن العمل هو المصدر الوحيد للمكاسب والدخول وإنه مصدر خلق المنفعة الاجتماعية في الأشياء التي يندمج فيها ، وإن القيمة التبادلية للسلع المنتجة لا ترتبط ارتباطاً مباشراً بقيمة العمل المنفق في انتاجها . .

ولدينا الشواهد الآتية من عقد المضاربة : -

١ . في عقد المضاربة ، العمل هو المصدر الوحيد للكسب ودليل ذلك ، عدم جواز حصول المضارب على دخول ، إذا دفع مال المضاربة إلى عامل ثانٍ بنسبة اقل من تلك التي اتفق عليها مع مالك رأس المال ، لأن فرق النسبتين ربح دون جهد أو عمل ، وأحكام ذلك :

(١) السرخسي ، شمس الدين - كتاب المبسوط - ٢٢ / ١٨ (م١١) ، ط٢ - ١٩٧٨ م . دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت .

(٢) مغنى المحتاج - الشرح - ٢ / ٣١٠

(٣) المبسوط للسرخسي - ٢٢ / ١٨ / (م١١)

(٤) مغنى المحتاج - الشرح - ٢ / ٣١٠

(٥) مفتاح السعادة - ٣ / ٢١٣

« إذا قارض العامل غيره ، فان كان باذنه (أي باذن مالك رأسمال) وشرط الربح بين العامل الثاني والمالك ، صح ، ولو شرط لنفسه لم يصح لأنه لا عمل له »[1] لو قارض على أن يشتري الحنطة ويخزنها مدة فاذا ارتفع سعرها باعها لم يصح ، **لأن الربح ليس حاصلاً من جهة التصرف** »[2] أي من جهة العامل المضارب .

والنص في هذه الأحكام على عدم جواز الحصول على هذا النوع من الكسب والربح ، معلل بوضوح وقوة يكون الفرق بين النسبتين في الحالة الأولى ، هو دخل ليس ناتجاً عن العمل ، في حين أن النص يجيز اشتراط المشاركة في الربح للعامل الثاني الذي سيقوم بعمل المضاربة والسبب في ذلك هو أن العامل الأول لو شرط لنفسه الربح له لا يصح « لأنه لا عمل له » وبنفس التعليل لا تجيز الأحكام ، ارباح القراض إذا تحققت دون انفاق عمل في حال المضاربة ، وكانت حصيلة تصرف لا يضيف منفعة إلى السلعة قيد المضاربة ، كشراء سلعة وخزنها حتى يرتفع سعرها ، فهذا التصرف ، يقع في باب الاحتكار اولاً وهو يحقق دخلاً دون عمل وشبيه بالربا ، وثانياً : لأن الربح المتحقق لم يحصل نتيجة لعمل من قبل المضارب وهو شرط حصوله على الربح وهذا ما عبّر عنه النص بقوله لا تصح لأن الربح ليس « حاصلاً من جهة الصرف » وجهة التصرف في عقد المضاربة هو العامل ـ المضارب ، وتفيد هذه الأحكام من جانب آخر ، في تأكيدها لمفهوم أن العمل هو خلق منفعة أو زيادتها في السلغة ، لأن منافع السلع تختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة ، فنقل سلعة من منطقة لا تطلب فيها إلى اخرى يشتد فيها الطلب على تلك السلعة يزيد في منفعتها ، ويبرر الحصول على نتائج تلك المنفعة ، كما في حالة الثلج في المناطق الباردة ، فان منفعته تكون قليلة ، ونقله إلى المناطق الحارة يزيد في منفعته بخلاف اعمال الاحتكار ، التي لا تزيد في منافع السلع وإنما تحبسها لترفع درجة الطلب عليها وتبرر زيادة سعرها .

---

(1) شرائع الحلي ـ ١٤٣

(2) الأم ـ ٤ / ١٠ (م٢)

٢ . والفكرة الثانية في عقد المضاربة هي عدم جواز الحصول على كسب مضمون كامتياز لأحد طرفي عقد المضاربة دون الآخر ، سواء بالنسبة للعامل أو لمالك رأس المال ، واحكامها : ـ

ـ « إذ دفع مالاً قراضاً ، وشرط أن يأخذ له بضاعة قيل لا يصح لأن العامل في القراض لا يعمل ما لا عليه اجرة ، وقيل يصح القراض ويبطل الشرط[١]

ـ ولا يصلح لمن دفع إلى رجل مالاً قراضاً أن يشترط عليه الزكاة في حصة من الربح خاصة لأن رب المال إذا اشترط ذلك فقد اشترط لنفسه فضلاً من العمل فيما سقط عنه من حصة الزكاة التي تصيبه من حصته .[٢]

ـ « لا ينبغي لصاحب المال أن يشترط لنفسه شيئاً من الربح خالصاً دون العامل ولا ينبغي أن يشترط لنفسه شيئاً من الربح خالصاً دون صاحبه ، ولا يكون مع القراض بيع ولا كراء ولا عمل ولا سلف ولا مرفق يشترط احدهما لنفسه دون صاحبه إلاّ أن يعين احدهما صاحبه على غير شرط على وجه المعروف إذا صحّ ذلك منهما ، فان دخل القراض شيء من ذلك صار اجارة ولا تصلح الاجارة إلاّ بشيء معلوم » .[٣]

ـ « إذا دفع الرجل إلى الرجل مالاً قراضاً وابضع منه بضاعة فان كان عقد القراض على أن يحمل له البضاعة فالقراض فاسد يفسخ أن لم يعمل فيه ، فان عمل فيه فله اجر مثله والربح لصاحب المال وإن كانا قد تقارضا ولم يشترطا من هذا شيئاً ثم حمل المقارض له بضاعة فالقراض جائز ولا يفسخ بحال ، غير أنا نأمرهما . . أن لا يفعلا هذا على عادة ولا لعلة مما اعتل به » .[٤] وأساس هذه الأحكام أن الأجر بالنسبة لا يجوز لأن الأصل في

---

(١) شرائع الحلي ـ ١٤٥

(٢) موطأ مالك ـ ٥٧٩

(٣) موطأ مالك ـ ٥٧٨

(٤) الأم ـ ٤ / ١٠ (م٢)

العمـل المأجـور ، الأجـرة المعلومـة المضمونـة في مقابـل العمـل المعلـوم والموصوف ، فعند اجازة الأجر بالنسبة ، تخلي العامل عن حقه في ضمان الأجر وتعليم مقداره مقابل أن يتوقع الحصول على عائد قد يكون اكبر من اجرة المعلم ، ولما كانت نتائج المضاربة جميعها غير مضمونة ، لم تجز الأحكام الأنفة ، أن ينفرد أحد طرفي العقد بامتياز كسب مضمون في حين يعلق حق الثاني على النتائج غير المعروفة ، لأن معنى ـ ذلك انفراد احدهما بالمعين وبقاء حق الآخر تحت الخطر ، قد يحصل وقد لا يحصل[1] وهـذا واضح في الأحكام التي لم تجُزْ اشتراط مالك المال على العامل أن يأخذ له بضاعة مع مال المضاربة ، لأن اربـاح البضاعـة في هذه الحالـة ستكون بكاملها لمالك رأس المال ، ولما كانت تلك الأرباح نتيجة لعمل العامل ، اصبح ذلك العمل مأجوراً يستحق عليه العامل اجراً معلوماً مضموناً لأن العمل معلوم وموصوف وهوبيع البضاعـة ولأن « العامـل في القـراض لا يعمل فلا يستحـق عليه اجـرة » فاذا شرط مالك رأس المال ضمـن عقـد القراض ، على العامل ، أن يحمل له بضاعة مع مال المضاربة ، كان معنى ذلك أنه استأجره بعقد عمل ثانٍ إلى جانب عقد المضاربة ولكن دون أن يلتزم بدفع الأجرة وهو لا يجوز ونفس المعنى يتأكد عندما يشترط مالك المال دفع زكاة حصته من الربح من حصة العامل من الربح فهو في هذه الحالة « يشترط لنفسه فضلاً من العمل ثابتاً فيما سقط عنه من حصة الزكاة التـي تصيبه من حصته (في الربح) والنص الآخر اجمـل إلى حد كبـير مظاهـر الكسب المتميز عندما أكد أنه « لا يكون مع القراض بيع ولا كراء ولا عمل ولا سلف ولا مرفق يشترطه احـدهما لنفسـه » لأنهـا تنطـوي على معنـى الاستغلال وغصب حقوق الطرف الآخر .

والمعنى نفسه يلمس أيضاً في عدم اجازة الأحكام ، اختصاص احد طرفي

---

(١) القواعد النورانية ـ ١٧٢

المضاربة بالربح دون الاخر ، لأنه لو اشترط صاحب المال الربح لنفسه خالصاً لصار عقد المضاربة عقد اجارة ، واقتضى عند ذلك تعين الأجرة وضمانها بمعزلة عن نتائج العمل ، ولو شرط العامل لنفسه الربح كاملاً ، لأصبح عقد المضاربة قرضاً من رب المال للمضارب وتوجب على المضارب في هذه الحالة ضمان رأس المال . . . . والمضاربة ليست كذلك . .

٣ . والفكرة الثالثة ، هي أن المضارب لا يضمن رأس المال ولا يتحمل شيئاً من الخسارة التي تصيبه أو التلف الذي يتعرض له إذا لم يكن متعدياً هو في ذلك ، واحكام هذه الفكرة : ـ

ـ « المال الذي يعمل به مضاربة ، له من الربح وليس عليه من الوضعية شيء إلاّ أن يخالف امر صاحب المال » .[١]

ـ « لا ضمان على العامل فيما تلف من رأس المال إذا لم يتعد » .[٢]

ـ « ومتى ضمن صاحب المال المضارب رأس المال ، لم يكن له من الربح شيء وكان للمضارب دونه وكذلك الخسران عليه » .[٣]

ـ « المواضعة على المال والربح على ما اشترط عليه »[٤]

ـ اشتراط الوضيعة على المضارب باطل »[٥] .

ـ « فإن لم يكن المال ربح أو دخلته وضيعة لم يلحق العامل من ذلك شيء لا مما انفق على نفسه ولا من الوضيعة وذلك على رب المال في ماله » .[٦]

---

(١) وسائل العاملي ـ ١٣ / ١٨١
(٢) بداية المجتهد ـ ٢ / ٢٣٦
(٣) النهاية للطوسي ـ ٤٣٠
(٤) المبسوط للسرخسي ـ ٢٢ / ٢٠
(٥) الاختيار للحنفي ـ ٣ / ٢٠
(٦) موطأ مالك ـ ٥٧٨ ـ ٥٨٠

وأساس هذه الأحكام يستند إلى أن مالك رأس المال يستحق الربح بملكيته لرأس المال ، والعامل يستحق بالجهد الذي يبذله ، فاذا خسرت المضاربة ، تحمل مالك رأس المال الخسارة في ماله وتحمل العامل الخسارة متمثلة بضياع جهده وعمله ، فكما أن الأحكام السابقة لم تجُزْ انفراد احد الطرفين بالحصول على امتياز من الكسب دون الآخر ، لم تجز هنا ، انفراد أحدهما بتحمل كامل الخسارة ، ذلك أن المضاربة الخاسرة لا توجب للعامل أي شكل من اشكال المكافأة لا بجزء من النسبة المتفق عليها ولا بأجر المثل ، وإنما ليس له شيء ، وتذهب جهوده سدى . .

وإذا حاولنا أن نفهم اسباب هذا التقابل في الخسارة ، فلربما انصرفت مقاصد الأحكام المذكورة إلى أن رأس المال هو عمل مختزن فلما كانت المضاربة تنعقد باشتراك العمل الحي (عمل العامل) والعمل المختزن ، اقتضى عند الخسارة أن يتحمل مالك رأس المال خسارته في عمله المختزن ، والعامل خسارة عمله الحي .

٤ . أما الفكرة الرابعة في عقد المضاربة فهي اعتماد اجر المثل حيثما فسد هذا العقد لأي سبب من الأسباب ، ولا توجد احكام بخلاف ذلك ، فكل قراض كان فاسداً في اصله أو فسد لسبب ما أو فسخ بطلب من المالك ، فللمقارض اجر المثل ، واحكامه : ـ

ـ كل قراض كان في عمله فاسداً فللمقارض العامل منه اجرة مثله ولرب المال ، المال وربحه » .[1]

ـ إذا كان القراض فاسداً استحق العامل اجرة المثل على ما يعمله سواء كان في المال ربح أو لم يكن » .[2]

---

(١) الام ـ ٤ / ٦ ـ ٧ (م٤)

(٢) الخلاف للطوسي ـ ١ / ٦٩٨ (م١)

ـ إذا فسدت المضاربة . . فللمضارب اجر مثله » .[1]

ـ إذا فسخ المالك صح ، وكان للعامل اجرة المثل إلى ذلك الوقت » .[2]

وأجر المثل في المضاربة ، كما في الاجارة لم يعين على أساس موضوعي محدد وواضح ، وانما يبدو أنه متروك للعرف السائد ، أي ما يستحق العامل من أجرة ، لو استأجره مالك رأس المال للمتاجرة بماله ، فلو فرضنا أن عقد المضاربة فسخ بعد مرور فترة زمنية كافية لتداول رأس المال وتركيم قدر من الأرباح ، فان أجر المثل في هذه الحالة يحسب بمعزل عن نتائج العمل ودون اي ارتباط بمقدار الربح المتحقق ، وبمعنى آخر أن أجر المثل منفصل في تحديده عن القيمة التبادلية لنتائج المضاربة ، ونفس الظاهرة واضحة أيضا عند تحديد نسبة الربح لكل من المضارب ومالك رأس المال ، فالنسبة او الحصة من الربح مشاعة وتتراوح في الغالب بين الربع والثلثين لأحدها والباقي للثاني ، وهذا يعني أن النسبة لا علاقة لها بالقيمة التبادلية لنتائج المضاربة لأنها تحدد مسبقا ، وبحسب الاتفاق والشرط ، وعندما تقر الأحكام التي تنظم المضاربة أن النسبة تتراوح بين الربع والنصف والثلثين ، دون أن تضع قواعد محددة تبين متى يستحق كل واحد من أطراف العقد هذه النسبة او تلك ، وإنما نترك ذلك لخيارهما واتفاقهما فان هذا الخيار ، يعني أن النسبة يمكن أن ترتفع وتنخفض اكثر من ١٠٠٪ ،قبل أن تحقق نتائج العملية ومعرفة اقيامها في السوق . . كما لو اقترح مالك رأس المال حصة العامل من الربح الربع (٢٥٪) وأصر العامل على النصف (٥٠٪) فلا شك أن قبول أحدهما بالنسبة التي اقترحها الأخر ، سيتوقف على عوامل مختلفة وعديدة ، منها حاجة كل منهما الى منفعة الأخر ، مدى توفر البدائل لكل منهما ، طبيعة الظروف الاقتصادية السائدة ، وما اذا كانت ظروف كساد او رخاء وما شابه ذلك ، وكل هذه الصيغ تجعلنا نؤكد

(١) بداية المجتهد ـ ٣ / ٢٠

(٢) شرائع الحلي ـ ١٤٣

الفكرة السابقة وهي أن قيمة المنفعة الاجتماعية التي يخلقها العمل لا تساوي القيمة التبادلية ، وان القيمة التبادلية التي تساوي السعر ، هي حصيلة عوامـل مختلفـة وليس العمل هو مصدرها الوحيد .

« المزارعة »

عرفت المزارعة بأنها « معاملة على الأرض ببعض ما يخرج منها ويكون البذر من مالكها »[1] وبغض النظر عن التفصيلات التي توردها التعاريف المختلفة للمزارعة وشروطها وأركانها ، فإنها بشكل عام ، تعني عقدا بين مالك الأرض والعامل ـ المزارع ، يقوم بموجبه العامل بزراعة الأرض مقابل عوض يتمثل بنسبة من الناتج ، والمرجح في عقود المزارعة « أن يكون البذر من رب الأرض »[2] والذي يهمنا من اركان عقد المزارعة هي الأركان ذات الصلة بموضوعنا وهي : ـ

العمل مقابل الأرض والبذر (او مقابل الأرض بدون البذور ويكون البذر على العامل) ، الربح مقاسمة حسب الحصة او النسب المتفق عليها ، الخسارة على الطرفين ، الامتياز المنفرد من الكسب لاي من الطرفين باطل ، عند فساد المزارعة يستحق أجر المثل .

أما الأحكام التي نظمتها فنورد منها ما يأتي : ـ

١) في تعريف المزارعة جاء انها « معاملة على الأرض بحصة من حاصلها[3] » و« هي المعاملة على الأرض ببعض ما يخرج منها والبذر من المالك[4] »

---

(١) تاج العروس ـ ٥/ ٣٦٧ ـ ٣٦٨

ـ القاموس المحيط للفيروز ابادي ـ ٣/ ٣٤

(٢) الجزيري ـ ٣/ ١ ـ ٢

(٣) شرائع الحلي ـ ١٥٢

(٤) منهاج الطالبين للامام النووي ـ ٥ / ١٦٨

« وهي دفع الأرض الى من يزرعها ويعمل عليها والزرع بينهما »[1] .

٢) وفي عقد المزارعة ، يبرز مبدأ أن العمل هو المصدر الوحيد للكسب من خلال ربط المكافأة التي يحصل عليها العامل ، كحصة من الناتج بما يبذله من جهد في حراثة الأرض وبذرها وسقيها ورعايتها حتى تثمر ، فالعمل مع الأرض هو محل العقد ، لأن احد طرفي المزارعة يقدم العمل ، والثاني الأرض ، فمقابل العمل المنفق على رعاية الأرض يحصل العامل على حصة في الناتج ، وبعكس هذه لا يجوز حصول العامل على كسب من عقد المزارعة دون أن يبذل جهداً في عملية الاستزراع كما لو اتفق في عقد مزارعة على نسبة ، وزارع الأرض مع آخر على نسبة أقل من النسبة التي تعاقد عليها لأنه يحصل على فرق النسبتين دون أن يبذل جهداً معيناً ، وبنفس الكيفية التي يشترط فيها أن يبذل المزارع عملا في المزارعة ، اشترطت الأحكام أن تكون الأرض المزارع عليها قابلة للاستزراع ، أي لا تجوز المزارعة على أرض موات ، لكي يتم في البداية احياؤ ها واستصلاحها ثم يباشر بعد ذلك بزراعتها ، لأن الاحياء كما مر معنا في العمل المباشر ، يكسب العمل كامل النتائج التي يحققها ولا يجيز لأحد أن يشاركه فيها ، وهذا يعني أن الأرض يشترط فيها أن تكون قد اختزنت عملا سابقا للمالك ، ليبرر حصولها على الحصة من الناتج .

وأحكام ذلك : ـ

ـ « يجوز كراء الأرض ، لان المستأجر يعمل في الأرض بمنفعته وماله ، فيكون المغل (الناتج) بكسبه ، بخلاف ما اذا كان فيها العلوج (أي الفلاحون) ، وهم الذين يعالجون العمل ، فانه لا يعمل فيها شيئا لا بمنفعة عمله ولا بماله ، بل العلوج يعملونها وهو يؤ دي القبالة ويأخذ بدلها ، فهو طلب الربح في مبادلة المال من غير صناعة ولا تجارة ، وهذا هو الربا »[2] .

(١) ابن قدامة ، ابي محمد عبد الله بن احمد ، المغني ص ٥/ ٣٤٣ ـ تحقيق محمد الزيني ـ مكتبة القاهرة ـ ١٩٦٨ .

(٢) القواعد النورانية ـ ١٤٦ ـ ١٤٧

- « اذا تقبلت أرضا بذهب وفضة فلا تقبلها بأكثر مما قبلتها به لأنه الذهب والفضة مصمتان أي لا يزيدان[1] »

- « ان تكون الأرض مما يمكن الانتفاع بها ، بأن يكون لها ماء اما من نهر او بئر او عين او مصنع ، ولو انقطع في اثناء المدة فللمزارع الخيار ، لعدم الانتفاع ، هذا اذا زارع عليها او استأجرها للزراعة وعليه أجرة ما سلف ويرجع بما قبل المدة المتخلفة»[2] .

- « أن تكون الأرض فارغة من كل ما يمنع زرعها عند العقد ، فان كان فيها زرع ثابت فلا يجوز المزارعة ولكن تصح المساقاة عليه . . اما إذا كان الزرع كبيرا قد أدرك فان العقد لا يصح ، لا مزارعة ولا مساقاة لأنه لا يكون للعامل حينئذ عمل »[3] .

واشتراط الأحكام أن تكون الأرض صالحة للزراعة ، وان يوجد للعامل عملا يعمله من أجل انماء الزرع ، يبين أن العمل هو مصدر الدخل الذي يحصل عليه العامل . . لأنه إذا كان الزرع في الأرض قد نضج لم يبق للعامل ما يعمله مما يبرر اشتراكه في الناتج بحصة معينة ، ولأن جذاذ الزرع عمل محدد ومعلوم وموصوف ، فان صاحب الزرع يمكنه أن يستأجر العامل بأجرة معلومة مضمونة وليس مزارعة وبحصة من الناتج .

٣) ومنعت الأحكام أن يضمن أحد المتعاقدين لنفسه امتيازا من الحاصل دون الآخر ، كأن يحدد أحدهما لنفسه كمية مكيلة او موزونة من الحاصل ، والباقي يقسم بينهما حسب الحصة المتفق عليها ، لأن في ذلك كما في المضاربة ، ضمان كسب لأحدهما في حين حصة الثاني تكون تحت الخطر ، فقد لا يعطي

---

(١) وسائل العاملي - ١٣/ ٢٦٢

(٢) شرائع الحلي - ١٥١

- الأم - ٤ / ١٦

- الجزيري - ٣/ ٧

(٣) المبسوط للسرخسي - ٢٣/ ١٩

الناتج غير الكمية التي حددها أحدهما ، فيحرم الثاني من حقه في الناتج ، وجاءت الأحكام بهذا المعنى : ـ

« أن يكون النماء مشاعاً بينهما ، تساويا فيه او تفاضلا ، فلو شرطه أحدهما لم يصح ، وكذلك لو اختص كل واحد منهما بنوع من الزرع دون صاحبه كأن يشترط أحدهما الهرف والاخر الافل او ما يزرع على الجداول والاخر ما يزرع في غيرها[1] » ، لأنه قد يخرج هذا ولا يخرج ذاك أو بالعكس فيقع لأحدهما الضرر وهذا لا يجوز .

« أن تكون حصة كل منهما من ناتج الأرض التي انعقدت المزارعة عليها ويترتب على هذا أن تكون حاصلات الأرض مشتركة بينهما فلا تصح المزارعة اذا اشترطت الحاصلات لأحدهما[2] » .

٤) وكما في المضاربة فان الأحكام تحدد مكافأة العمل بحصة شائعة من الناتج ، تتحدد بالاتفاق وتقر بالشرط في العقد ، والمهم في هذه المسألة أن الحصة تقرر مسبقا قبل تحقق الحاصل ، وتحدد بالاتفاق بنسب تتراوح بين الربع والنصف والثلثين ، وعند فساد عقد المزارعة يستحق العامل أجر المثل وأحكام ذلك : ـ

- « واذا فسدت فالخارج لصاحب البذر ، وللآخر أجر عمله أو أجر أرضه ، لا يزاد على قدر المسمى[3] »

- « كل موضع يحكم فيه ببطلان المزارعة تجب لصاحب الأرض أجرة المثل ، اذا كان البذر من العامل ، وتجب للعامل أجرة المثل اذا كان البذر من صاحب الأرض[4] »

ومع أن عقد المزارعة يتضمن تفاصيل حول من يقدم البذر العامل أم رب

---

(١) شرائع الحلي ـ ١٤٩

(٢) الشربيني ، محمد الخطيب ـ مغني المحتاج ٢/ ٣٢٥ ـ ٣٢٦

(٣) الاختيار ـ ٣ / ٧٧

(٤) شرائع الحلي ـ ١٥٣ ، مغني المحتاج ٢/ ٣٢٥

الأرض ، والحقوق التي يكتسبها البذر ، فهناك بهذا الخصوص رأيان رأي يقول بأن البذر يجب أن يقدمه صاحب الأرض لأن البذر مع الأرض يشكلان أصل النماء الحاصل فوجب أن يكون أصل النماء من طرف والعمل من طرف ثان ، ورأي لا يشترط البذر من مالك الأرض ، على أن أغلب الاراء تذهب الى أن فساد عقد المزارعة يوجب الحاصل كله لصاحب البذر وللآخر أجر المثل ، فاذا كان العامل قدم البذر فلصاحب الأرض أجر مثل كراء ارضه ، واذا كان صاحب الأرض قدم البذر ، فللعامل أجره مثله ، وايا ما يكون الرأي في هذا الموضوع فان ما يهمنا منه هو أن تحديد الحصة المشاعة لكل منهما من الحاصل تتم بشكل مسبق ، وبالاتفاق الاختياري ، وعلى ضوء المركز التنافسي لكل منهما يتقرر الحد الأدنى (٢٥٪) او الأعلى (٦٦٪) ، الثلثين ، أي ان مكافأة العمل بوصفه الخالق للمنفعة الاجتماعية المتمثلة بالحاصل ، لا تقرر على ضوء قيمته في السوق ، وإنما تحدد مسبقا وبهامش من الارتفاع والانخفاض تزيد نسبته على (١٠٠٪) ، كذلك الأمر في أجر المثل ، فلو افترضنا فساد عقد المزارعة لسبب او لآخر ، بعد أن بلغ الزرع نضجه ، فأن أجر المثل يدفع على ضوء العرف السائد دون أي ارتباط بقيمة الحاصل في السوق ، على الرغم من أن أجر المثل قد يكون أكثر في بعض الأحيان من قيمة الحصة المتفق عليها للعامل ، وهذا ليس مهما ، انما المهم أن أجر المثل ، قل او زاد ، يحدد ويقرر دون ارتباط بقيمة الحاصل في السوق .

٥) ولما كان عقد المزارعة يتكون بالأساس من ركنين رئيسيين هما العمل من جهة والأرض والبذر من جهة ثانية ، فان الأحكام التي تنظمه منعت اجارة الأرض بأكثر من مبلغ استئجارها والحصول على فرق المبلغين ، وربطت هذا المنع بانتفاء العمل من جهة المؤجر ، وبنفس المعنى ذهبت الأحكام التي اعتبرت قبالة الأرض ربا ، ومن هذه الأحكام : -

- « فكرة اجارة الأرض . . . بأكثر مما استأجرها به ، الا أن يحدث فيها حدثا[1] »

(١) شرائع الحلي - ١٥

ـ « اذا اشترى مراعي جاز له أن يبيع شيئا منها بأكثر من ماله ويرعى هو بالباقي ، يتبقى منها ، وليس له أن يبيع بمثل ما اشترى او أكثر ويرعى معهـم ، الا أن يحدث فيها حدثا[1] »

ـ « اذا تقبلت أرضا بذهب أو فضة فلا تقبلها بأكثر مما قبلتها به لأن الذهب والفضة مصمتان أي لا يزيدان[2] » .

ـ « يجوز كراء الأرض . . . لأن المستأجر يعمل في الأرض بمنفعته وماله ، فيكون المغل (الحاصل) بكسبه ، بخلاف ما اذا كان فيها العلوج (الفلاحون) وهم الذين يعالجون العمل ، فانه لا يعمل فيها شيئا لا بمنفعته عمله ولا بماله ، بل العلوج يعملونها ، وهو يؤ دي القبالة ويأخذ بدلها ، فهو طلب الربح في مبادلة المال من غير صناعة ولا تجارة ، وهذا هو الربا »[3] .

فهذه الأحكام تتفق رغم تنوع الحالات على عدم اجازة تحقيق كسب او ربح دون أن يبذل في سبيله عمل او مال ، (بصفته عمـلاً مختزنـاً حسـب التصـور الافتراضي) فالأرض التي يستأجرها الفرد لا يحق له أن يؤ جرها بأكثر مما استأجرها الا اذا حفر لها بئرا او مد لها نهرا او استصلح أملاحها ونزها ، أو قام (بتسـوية تربتها أو ما شابه ذلك ليكون العمل المنفق مبررا لشرعية الحصول على فرق مبلغي الايجار ، وكذلك في المرعى فهو يمكن أن يبيع جزءا من المرعى بأقل من سعر الشراء (والمقصود ايجار واستئجار) ويرعى معهم ، لأنه في هذه الحالة يمارس عملا من أعمال التجارة (البيع والشراء) والمرابحة فيه جائزة بشرط أن لا تحقـق له دخـلا صافيا دون أن يبذل جهدا يخلق منفعة أو يزيدها في السلعة المباعة ، فلما كان سعر البيع أقل من سعر الشراء فهو هنا لم يحقق ربحا صافيا دون عمل ، ولكن اذا اراد أن يبيع بأكثر من سعر الشراء توجب عليه القيام بعمل يزيد منفعة المرعى بأن يحفر

(١) النهاية للطوسي ـ ٤٤٣

(٢) وسائل العاملي ـ ١٣ ـ ٢٦٢

(٣) القواعد النورانية ـ ١٤٦ ـ ١٤٧

فيها بئرا مثلا أو يبني سقيفة لايواء المواشي ويبدو أيضا موقف الأحكام من القبالات في الأرض واضحا برفضه الكسب الناتج عن مبادلة المال بالمال ، واعتباره ، ربا ، وسبب ذلك « لأنه طلب للربح دون صناعة او تجارة » .

إن إضافة هذه الأحكام الى الأحكام التي تعالج المزارعة تؤكد كون العمل هو مصدر الكسب لأنه هو الذي يخلق المنفعة الاجتماعية للسلع والأشياء التي يندمج فيها وأن قيمة المنفعة لا ترتبط ارتباطا مباشرا بسعرها في السوق .

« المساقاة »

المساقاة مأخوذة من سقي ، وهي « أن يستعمل رجل رجلا في نخيل او كروم ليقوم باصلاحها على أن يكون له سهم معلوم مما تغله ، ويقال ساقى فلان فلانا نخله أو كرمه اذا دفعه اليه واستعمله فيه ، على ان يعمره ويسقيه ويقوم بمصلحته من التأبير وغيره ، فما أخرج الله فللعامل سهم من كذا وكذا سهما مما تغلـه ، والباقي لمالك النخل[1] » وسميت مساقاة لأن « السقي أنفع أعمالها وأكثرها مؤ نة ، لأنها إنما تكون في أمثال البساتين المستعملـة على الأشجـار ، التي لا تحتـاج الى الغرس ، بل الى مجرد مراعاة الاشجار والمواظبة على سقيهـا وامثـال ذلك[2] » ، وهي عقد معاملة على أصول ثابتة بحصة من ثمرتها[3] » يتعهد بموجبـه المساقـي بالسقي والتربية وسائر ما تحتاج اليه .

وفي عقد المساقاة ، يكون العمل من طرف وأصول الشجر (اصل النماء) من الطرف الثاني ، هما محل العقد ، فيتعهد الأول ببذل منفعة عمله ويلتزم مالك الأصول بدفع حصة من النماء كعوض عن تلك المنفعة ، وتوضح أحكام المساقاة :

١ ـ ان العمل هو مصدر الحصة التي يحصل عليها العامل المساقي ، فلا يجوز عقد المساقاة اذا لم يبق للعامل ما يعمله في رعـاية الشجـر وزيادة نمـاء الثمار ، وأحكام ذلك :

---

(١) لسان العرب ١٤/ ٣٩٠ ع ، تاج العروس ـ ١٠ / ١٨٠

(٢) نهاية المحتاج ٥/ ٢٤٢ ، مغني المحتاج ٢/ ٣٣٢ .

(٣) شرائع الحلي ـ ١٥٤

- « ان يكون للعامل عمل يستزاد به نماء الثمرة ، فلو أن الثمرة قد نضجت لم تصح المساقاة ، لأنه لا عمل للعامل يفيد في زيادة النماء ، فلا يستحق مكافأة ، أما اذا ظهرت الثمرة قبل أن تنضج وكانت لا تزال بحاجة الى تعهد فتجوز المساقاة ، لأن اصل العقد ينصب على منفعة عمل العامل التي تؤدي الى زيادة النماء وهو هنا الثمر »[1] .

- « العمل المطلوب من العامل ليس كل عمل يمكن أن يستفيد منه البستان كحفر بئر مثلاً وانما فقط العمل الذي له تأثير في اصلاح الثمرة مثل الحفر والسقي وتقليم الشجر والتذكير والجذاذ وما أشبه ، اما اذا تطلب الشجر عملاً له تأثير في إصلاح الثمرة ولكن من النوع الذي يتأبد أي يبقى بعد نضوج الثمرة كحفرة بئر أو إنشاء ظفيرة للماء أو انشاء غرس أو بناء بيت للخزن . . . فكل ذلك لا يدخل في المساقاة الا بالشرط »[2] .

- « اما اذا ظهر صلاح الثمر فانه لا يصح عقد المساقاة لأن الشجر يكون مستغنياً عن العمل حينئذٍ ، ولا يؤثر في الثمرة بالزيادة عادة ، فلم يوجد العمل المشروط عليه ، ولأن العامل لا يستحق الا بالعمل ولا أثر للعمل بعد التناهي ، فلو جاز بعد الادراك ، لاستحقق بلا عمل ولم يرد به الشرع »[3] .

هذه الأحكام واضحة في اسناد منفعة النماء الى العمل ، واعتبار المنفعة المتحققة ، مبرراً لاكتساب العامل حصة من الناتج ، فالعمل المتعاقد عليه هو العمل الذي يخلق منفعة جديدة في الشجر أو يضيف اليها منفعة فاذا كان الشجر قد استقصى منفعته قبل عقد المساقاة ، انتفى مبرر العقد ولم يستحق العامل المكافأة ، فلو أجيز مثل هذا العقد ، لحصل العامل على كسب دون أن يكلف نفسه عناء البذل والعمل ، وهذا يتنافى مع القاعدة الأولى من القواعد العامة للنظرة القرآنية ، ومع مفهوم ان العمل باعتباره المصدر الوحيد لخلق

(١) شرائع الحلي - ١٥٤
(٢) بداية المجتهد - ٢/ ٢٤٧ - ٢٤٨ (م ٢)
(٣) المغني لابن قدامة - ٥/ ٣٢٥

المنافع يختص بالمكافأة على أساس تلك المنافع المنتجة ، والمعني نفسه يرد في تمييز الأحكام المشار اليها بين العمل الذي يسهم مباشرة باصلاح الثمر وزيادة نمائهِ والذي هو محل العقد ، وبين العمل الذي تفيد منه الأشجار والبستان بشكل عام ولكن بصورة غير مباشرة ، فهذا النوع الثاني ، ليس محلاً للعقد لذلك فهو لا يدخل ضمن واجبات المساقي بالعقد ضمناً ، وانما لا بد من اشتراكه ، لأنه سيكون بحساب آخر ، اي بذل عمل جديد ، يستحق مكافأة خاصة عليه ، قد تؤخذ برفع نسبة الحصة التي يستحقها ، او يحصل على مكافأة مستقلة عليه .

كذلك يقع في سياق هذه الفكرة ، ما اذا بادر العامل الى زراعة الأرض البياض بين الأشجار ، فقد نصت الأحكام على انه : ـ

« اذا ساقى المساقي النخل وفيها البياض فما ازدرع الرجل الداخل في البياض فهو له »[1] لأنه حصيلة لعمل مبذول خارج اطار عقد المساقاة ، ولأن الزرع الحاصل هو عبارة عن المنفعة التي خلقها العمل فلذلك يختص به دون مالك الشجر ، وليس لهذا الأخير ، الا اجر مثل أرض البياض التي زرعها المساقي ، اما اذا أراد المالك حصة من الزرع ، فلا يحق له ذلك الا اذا اتفقا على ذلك مسبقاً وبعقد مزارعة الى جانب عقد المساقاة .

٣ ـ وترفض احكام المساقاة كما في المزارعة ، استئثار أي طرف بكسب متميز على الحصة المشاعة بينهما ، كأن يشرط مالك الشجر اعمالاً اضافية لا تدخل ضمن العمل المطلوب بذله من المساقي ، او ان يشترط ان يكون له ثمار اشجار معينة بذاتها وثمار بقية الأشجار بينهما على الحصة المشاعة ، واحكام ذلك : ـ

ـ « لا يجوز لصاحب الشجر أن يشترط على المساقي أن يزرع في الأرض البياض لنفسه (أي للمالك) فذلك لا يصلح لأن الرجل الداخل في المال (المساقي) يسقي لرب الأرض فذلك زيادة زادها عليه »[2] .

---

(١) موطأ مالك ـ ٥٩٤ ـ ٥٩٥

(٢) موطأ مالك ـ ٥٩٤ ـ ٥٩٥

- « لا تصح المساقاة لو شرط احدهما الانفراد بالثمرة ، وكذا لو شرط لنفسه شيئاً معيناً ، وما زاد بينهما ، وكذا لو قدر لنفسه ارطالاً وللعامل ما فضل أو عكس ذلك ، وكذلك لو جعل حصته من ثمرة نخلات بعينها وللآخر ما عداها »[1] ، ذلك ان هذا الاشتراط يمنح المشترط نصيباً من الحاصل ، مضموناً بالقياس الى حصة الآخر ، فاذا اشترط حصته من ثمار نخلات معينة ، فقد لا تثمر سوى تلك النخلات ، فيكون قد ضمن لنفسه حصة ، وبقي الآخر على المقامرة ، فلم يتساويا في الحقوق التي اتفقا عليها بالعقد .

٤ - وبفساد عقد المساقاة ، يكون الثمر جميعه لمالك الشجر ، وللمساقي أجرة المثل ، وهذا الحكم مبني على الأسس التي بنيت عليها احكام المضاربة والمزارعة الفاسدة ، إذ أن كليهما يمنح نتائج العمل لمالك أصل النماء ، ففي المضاربة رأس المال أصل النماء ، فيكون الربح بكامله لمالك رأس المال وللعامل اجر المثل ، وفي المزارعة يكون الحاصل لمالك البذر وللآخر أجر المثل عن العمل أو الأرض ، وأحكام ذلك في المساقاة :

- « اذا فسدت المساقاة كان لصاحب النخل والشجر ما يخرج من الثمرة وعليه للمساقي اجرة المثل »[2] .

- « في كل موضع تفسد فيه المساقاة فللعامل اجرة المثل ، لأنه لم يتبرع بعمله ولم يحصل على العوض المشروط فيرجع الى الأجرة ، والثمرة لصاحب الأرض »[3] .

- « اذا وقعت المساقاة على غير الوجه الذي جوزها الشرع تنفسخ ما لم تفت بالعمل (أي ما لم يبدأ العمل فيها) ، أما اذا فاتت بالعمل . . . فقيل انها ترد الى اجارة المثل . . . وقيل انها ترد الى مساقاة المثل »[4] .

(١) شرائع الحلي - ١٥٧
(٢) النهاية للطوسي - ٤٤٢
(٣) شرائع الحلي - ١٥٨
(٤) بداية المجتهد - ٢٥١

ان إقرار الأحكام اجارة المثل في المساقاة في حالات فسادها مبني على أساس المعاوضة بالمنافع ، ذلك ان المساقاة وكذلك المضاربة والمزارعـة ، هي شكل من أشكال الاجارة ، والاجارة عقد معاوضة بالمنافع ، وبحسب طبيعة العقد ومحـل العقد يكون التبادل بالمنافع ، ففي المساقاة ، يكون مالك الشجر قد استوفى منفعة عمل العامل في اصلاح الثمر ، وزيادة نمائـهِ ، فاستحق العامل العوض على منفعة عمله المبـذول ، بعوض هو الحصة الشائعة من الحاصل بموجب العقد ، فاذا فسد العقد ، لم يسقط حق العامل في استيفاء العوض عن عملـه ، فوجـب له أجـر المثل .

وأجر المثل في المساقاة لا يختلف من حيث الجوهر عن أجر المثل في العمل المأجور بأنواعه ، لأنه لا يحدد قواعـد موضـوعية ، ثابتـة وواضحـة ، ويكتفـي بالعرف او بما استقر عليّه الأجرُ للعمل المشمول بعقد المساقاة فيما لو بذل بصيغة العمل المأجور بالأجرة المعلومة ، ويقودنا هذا الى الفكرة المركزية في هذا البحث وهي ان اجر المثل أو الحصة المشاعة قبل فساد العقد لم تحدد وتقرر بالاستناد الى نتائج العمل وقيمتها في السوق وانما اتفق عليها واقرت ، قبل مباشرة العمل ومعرفة قيمة النتائج في السوق، بل وبمعزل عن احتمالات تغير القيمة التبادلية للناتج خلال فترة اصلاح الثمر وانضاجه ودفعه الى السوق. . . وهذا يفيد ان العمل بوصفه المصدر الوحيد لخلق المنفعة الاجتماعية في الأشياء التي يندمج فيها، لا يقرر بشكل مباشر القيمة التبادلية للنتائج التي يخلقها، وانمـا يختص بحقـوق في تلك النتائـج بصيغة الأجرة المعلومة او الأجرة الشائعة او امتلاك كامل النتائج التي خلقهـا في العمل المباشر في حين تبقى القيمة التبادلية للقيم المنتجة أو السلع المنتجة تتحدد وفقاً لعوامل السوق المختلفة كما أشرنا الى ذلك عدّة مرات .

الشركــة

الشركة هي اشتراك بالأنصبة يحدث بالاختيار ، بقصـد التصرُّف وتحصيل الربح ، وفي معناها يقال ثبوت الحق في شيء لاثنين فأكثر على جهة الشيوع[1] ، كما لو اتفق اثنان فأكثر على التشارك برؤ وس اموالهما والاتجار بها لغرض انمائها والحصول على الربح ، والشركة نوعان ، النوع الأول يحصـل إتفـاق (أي غـير مقصود) وينطبق عليه وصف الشركة لغة ومجازاً أكثر مما يشمله كمعنى اقتصادي ، وهو الذي يسمى شركة الأملاك . . . ومعناها الاشتراك الذي يفـرض لسبـب أو لآخر على اثنين أو أكثر في أموالهما من العروض والعين ، كالاشتراك في ملكية دار ناتجة عن الوراثة أو الشراء ، أو اختلاط العروض كالحبوب بحيث يصعب التمييز بين ما يعود الى هذا وما يخص ذلك ، ولا يجوز في مثل هذا النـوع لأحـدهما أو لأحدهم أن يتصرف في نصيب الآخر الا بإذنه « فشركة الأملاك هي : العين يرثها رجلان أو يشتريانها ، فلا يجوز لأحدهما أن يتصرف في نصيب الآخر الا باذنه ، وكل واحد منهما في نصيب صاحبه كالأجنبي »[2] ، وهـذا النـوع من الشركة لا يدخل ضمن موضوعنا .

أما النوع الثاني ، فهو النوع الاقتصادي ، الذي يتم فيه الاشتراك بوعـي واختيار وبموجب عقد ، ويهدف الى تنمية رأسمال أو أصل النماء والحصـول على الربح ، ويكون كل طرف من أطرافها وكيلاً للطرف الثاني ، يفـوض للتصرف

(١) مغني المحتاج ـ ط/ ٢١١ ـ ٢١٣

(٢) الهداية ـ ٣/٣ (م ٢) ، القواعد النورانية ـ ١٦٦

بحصته (أي حصة الثاني) ، من رأس المال ، ويكون في حصته من رأس ماله اصيلاً في التصرف[1] بمعنى انها وكالة وتوكيل لأن كلاً منهما يتصرف في ماله بالملك وفي مال الآخر بالاذن ، فكل منهما موكل ووكيل »[2] ، ويسمى هذا النوع من الشركة : شركة العقد وهي ثلاثة انواع : ـ

شركة الأموال ، والصنائع (أو الأبدان) ، والوجوه[3] أما شركة الأموال فهي أن يكون محل عقد الشركة النقود بأنواعها ، وقد يتساويان أو يتفاضلان بحصصها ويحدد الربح بنسبة حصة كل منهما من رأس المال ، أما شركة الصنائع وتسمى شركة التقبيل (كالخياطين والصباغين يشتركان على ان يتقبلا الأعمال ويكون الكسب بينهما) ويقوم العمل في هذا النوع مقام رأس المال في شركة الأموال ، لتحقيق مقصود الشركة وهو التثمير » والعمل يتقوم بالتقويم فيتقدر بقدر ما يقوم به » ويقسم الربح بينهما على قدر العمل المشترط ، فان اشترطا العمل نصفين ، كان تقسيم الربح على ذلك ، وكذلك الضمان على قدر العمل ، واما شركة الوجوه فهي ان يشترك الرجلان (أو أكثر) ولا مال لهما على ان يشتريا بوجهيهما ويبيعا ، وسميت بالوجوه لأنه لا يشتري بالنسيئة الا من كانت له وجاهة عند الناس ، والربح بحسب المشترى من المال بينهما ، فان اشترطا المشترى نصفين كان الربح كذلك[4] ، وما يهمنا في موضوع الشركة هو العمل ، أما أحكامها فهي : ـ « لا يجوز أن يتفاضل الشريكان في الربح مع التساوي في المال ، ولا أن يتساويا فيه مع التفاضل في المال ، ومتى شرطا خلاف ذلك كانت الشركة باطلة »[5] .

ـ « فإن كان رأس مالهما سواء ، كان الربح بينهما بالسوية وان كان رأسمالها مختلفاً

---

(١) الهداية ـ ٣/ ٤ (م ٢) ، الجزيري ـ ٣/ ٨٣

(٢) مغني المحتاج ـ ٢/ ٢١١ س ٢١

(٣) الهداية ـ ٣/ ٥/ م٢ ، الجزيري ـ ٣/ ٨٥ ، مغني المحتاج ـ ٢/ ٢١٣

(٤) الهداية ـ ٤/ ١٠/ ١١ (م ٢) ، الجزيري ـ ٣/ ٨٩ .

(٥) الخلاف للطوسي ـ ١/ ٦٤٥

كان الربح بينهما بمقدار ما يصيب كل واحد منهما من رأس المال ، وكذلك ان خسرا كان الخسران بينهما محل أصل رأس المال بالسوية » .

ونلاحظ في هذه الأحكام ، ان سبب استحقاق الربح ، هو (أصل النماء) وفي شركة الأموال ، فان رأس المال هو أصل النماء ، لذلك فلا تأخذ الأحكام بتفاوت العمل بين الشريكين في توزيع الربح والخسارة ، وانما تعتمد حصة كل منهما في رأس المال فلو شرط احدهما زيادة حصته في الربح مع تماثلهما في رأسمال لم يجز ، لأن هذه الزيادة هي ربح دون ان يقابله (ضمان) من رأسمال عند الخسارة حيث يتحمل كل منهما الخسارة بنسبة رأسماله . . .

أما في شركة الصنائع (الأبدان) فان أصل النماء هو العمل ولذلك يكون توزيع الربح والخسارة بحسب اشتراطهما في نسبة مشاركة كل منهما بالعمل ، لأن الضمان بقدر العمل ، ولذلك لا يجوز تفاضلهما بالربح مع تساويهما بالعمل لأن الزيادة في هذه الحالة هي « ربح ما لم يضمن »[1] .

وأما في شركة الوجوه فان أصل النماء هو الضمان الذي يقبل به المتعاملون مع اعضاء شركة الوجوه لوجاهتهم وثقتهم بالتزامهم دفع الضمان ، ولذلك يكون توزيع الربح والخسارة ، بقدر حصة كل منهما في المال المشترى بوجاهته لأنه ملتزم ، ضمان رد قيمته ، ولهذا ايضاً لم تجُز الزيادة في الربح لأحدهما لو تساويا في قيمة الأموال المشتراة وجاهة [2] .

أما اذا فسدت الشركة فان الأحكام تشير الى ان كلاً منهما يرجع على الآخر بأجرة عمله في ماله[3] فاذا رجع بأجرة عمله في ماله ، تعود الشركة بينهما الى « بضاعة » أي كما لو ان كلا منهما دفع ماله للثاني ليبيع له ، مقابل أجر ، دون ان ترتبط مكافأته بنتائج العملية ، ويكون الأجر في هذه الحالة هو أجر المثل .

---

(١) الشيباني ، الامام أبي عبدالله محمد بن الحسن ـ ٣/ ١٠ (م ٢) الهداية ، الجامع الكبير ـ عني بمقابلة أصوله أبو الوفا الأفغاني ـ عنيت بنشره لجنة احياء المعارف النعمانية ـ حيدر اباد ـ الهند ـ ١٣٥٦ هـ .

(٢) الهداية ـ ٣/ ١٠ (م ٢)

(٣) مغنى المحتاج ـ ٢/ ٢١٥

ونستنتج من احكام الشركة ما يلي : ـ

١ ـ ان الاشتراك في الربح ، مبرره الاشتراك في أصل النماء وليس العمل ، وهذا واضح في الأنواع الثلاثة للشركة ، وكما رأينا فان أصل النماء فيها على التوالي : رأس المال ، العمل ، الضمان ، أي الربح مستحق بهذه العوامل الثلاثة لا بوصفها مصدراً لخلق المنفعة الاجتماعية في السلع التي تتعامل معها ولا بصفتها عوامل مساعدة للانتاج ، وانما بصفتها اصل النماء كما هو حال البذر في المزارعة والشجر في المساقاة ورأس المال في المضاربة .

٢ ـ ان فساد الشركة (بأنواعها الثلاثة) يعيدها الى اجارة يستحق كل شريك من صاحبه اجر مثل العمل الذي قام به ، ففي شركة الأموال يكون أجر المثل هو أجر مثل المباضعة (من البضاعة) أي المتاجرة لحساب صاحب رأس المال بأجر معلوم دون ارتباط بنتائج العملية ، وفي شركة الصنائع ، يكون أجر المثل هو أجر مثل العمل المأجور بالقطعة أو الزمن عن العمل الذي انجزه ، وفي شركة الوجوه يكون اجر المثل اجر مثل المباضعة ، لأن كلاً منهما تصرف في الأموال التي اشترياها وجاهة ، فهي كأنها اموالهما وكأنّ كلاً منهما تصرف بمال الآخر لصالحه ، فاستحق اجر مثل المباضعة .

٣ ـ ان أحكام الشركة لا تلغي مفهوم ان العمل هو المصدر لخلق المنفعة الاجتماعية في الأموال والأشياء التي اندمج فيها ، لأن العمل هو الفعل الايجابي الذي أضاف منفعته الى الأموال في الأنواع الثلاثة من الشركة ، ولكن كما رأينا في المباحث السابقة ان العمل ليس مصدراً لخلق القيمة التبادلية للسلعة ، وان مكافأته في العمل المأجور (بنوعيه) تتم ليس على أساس قيمة أو سعر ما ينتجه وانما بأجر المثال أو بالاتفاق والشرط . . .

المبحث الرابع

العمل والسعر

يلاحظ ان الأحكام التي نظمت مسألة الأسعار وكيفية تحديدها ، تفيد بأنها تعترف بوجود سعر واحد للسلعة ، هو الذي تفترض تلك الأحكام انه السعر العادل الذي تباع به السلع والخدمات ، والذي يتحقق في السوق ، فلا وجود لفكرة السعرين او الثمنين ، أي الثمن الطبيعي الذي يساوي العوض العادل والمكافىء لما تمثله السلعة من قيم انسانية ومادية مجسدة فيها ، وثمن السوق الذي تحدده عوامل العرض والطلب ، وما يقع في اطارهما بغض النظر عن القيمة الحقيقية للسلعة . مثل هذا التمييز لا وجود له في الأحكام الفقهية ، لأنها تنطلق أساساً من فكرة العدالة ، وإقرار المعاوضة المتكافئة في البيوع وغيرها من النشاطات الاقتصادية ، ولذلك فان القواعد التي تضبط تحديد السعر تفترض انها تحدد سعراً عادلاً لكلا الطرفين للبائع والمشتري ، أو للمنتج والمستهلك ، فاذا بيعت سلعة في السوق بسعر معين ، فان هذا السعر هو المعبر عن قيمتها الحقيقية ، ولا وجود لسعر آخر يكون هو أكثر تعبيراً عن قيمتها الحقيقية .

وقد نظمت الأحكام ، مسألة الأسعار ، وتناولت جوانب هامة منها ، كبيان كيفية بناء السعر ، والعناصر التي يتكون منها وكيفية تحديد الربح . . . وبشكل مبدئي ، يمكن القول ان تلك الأحكام ، استلهمت مصلحة طرفي عملية المبادلة ، وأقرت لهما حقوقاً متوازية ، بحيث يحصل كل منهما على عوض عادل مقابل ما

يدفعه ، دون ان تلحقه خسارة أو يصيبه غبن معين ، ففي جانب المنتج او البائع ، تقرر الأحكام ان يغطي السعر كلفة الانتاج او السلعة مضافاً الى الكلفة هامش من الربح سيرد تفصيل كيفية تحديده ، وهي اذ تقرر ذلك ، لا تترك الأمر عاماً أو كيفياً ، بقدر ما تضع له تفصيلات دقيقة ، بحيث تلزم المنتج أو البائع بأن لا يضيف الى الكلفة أو الرأسمال الا تلك العناصر التي تؤدي الى خلق المنفعة في المادة أو السلعة او « المالية » كما يعبر عنها ، أو تزيد في منفعتها ، وكل انفاق لا يحمل هذا المعنى ولا تنعكس آثاره على زيادة منفعة السلعة لا يضاف الى التكاليف ولا يحسب ضمن رأس المال . وللمنتج او البائع بعد ذلك ان يضيف الربح الى الكلفة .

وفي مقابل هذه الحقوق للمنتج او البائع ، تقرر الأحكام بالنسبة للمستهلك أو المشتري ، حقوقاً ، تسهل عليه الحصول على السلعة بسعر عادل ، دون أي خداع أو غبن أو ضرر ، فهي تشترط على البائع ، أو يضع امام المشتري صورة كاملة وواضحة عن السلعة ، فيبين له كلفتها ، واوصافها ، وعيوبها ان داخلها عيب أو نقيصة ، ويبين له ايضاً مقدار الربح الذي يريد ويكون بعد ذلك بالخيار .

وواضح ان هذه القواعد في تنظيم السعر ، تساعد كلا من طرفي عملية المبادلة ، الحصول على مبتغاهما بأعواض عادلة ومتكافئة ، لأنها تسمح للبائع أن يربح ، وللمشتري أن يكون على بينة من مقدار الربح .

ومع ان الأحكام أوردت تفاصيل غاية في الدقة تتعلق بمسألة الأسعار والربح وطرق البيع ، الا انها لا تدخل ضمن اهتمام البحث ، وسنتناول منها ما هو على صلة بموضوع البحث ، لنرى مدى انسجامها مع الفكرة المركزية التي تقول بعدم وجود ارتباط مباشر بين قيمة المنفعة الاجتماعية التي يخلقها العمل وبين سعر تلك القيمة في السوق .

عناصر السعر : -

تتكون عناصر السعر ، من عنصرين رئيسيين هما الكلفة والربح ، وتحدد الأحكام بتفصيل دقيق ما يدخل في مفهوم الكلفة وما لا يدخل ، وعندها كما سبقت الاشارة ، يحسب من الكلفة ، كل ما يسهم في خلق المنفعة أو زيادتها ، فتشمل بذلك المواد الأولية والعمل .

أما أحكامها فهي : -

- « ما أثر في المبيع فتزداد به ماليته (أي منفعته) صورة أو معنى ، فله أن يلحق ما انفق فيه برأس المال ، والقصارة والخياطة وصف في العين (مادة السلعة) فتزداد بِهِ المالية (المنفعة) ، والكراء (النقل) كذلك معنى ، لأن مالية ماله حمل ومؤنة ، تختلف باختلاف الأمكنة ، فنقله من مكان لا يكون الا بكري »[1] .

فهذا النص واضح في ما يحتسب ضمن الكلفة هو ما يزيد في منفعة السلعة صورة أو معنى ، أي ما يزيدها مادياً باضافة مواد جديدة أو تغيير شكل السلعة لجعلها اكثر منفعة ، أو معنى بنقلها لجعلها في متناول المستهلك حيثما يطلبها ولا تتوفر .

- « يجوز ان نضيف الى رأس المال ، اجرة القصار والطراز والصبغ والفتل واجرة حمل الطعام . . . لأن كل ما يزيد في المبيع او في قيمته يلحق به ، هذا هو الأصل ، وما عددناه بهذه الصفة ، لأن الصبغ واخواته يزيد في العين ، والحمل يزيد في القيمة ، اذ القيمة تختلف باختلاف المكان[2] وتعبير النص هنا بأن « الحمل يزيد في القيمة » يريد بذلك يزيد في منفعة السلعة ، وهو أمر معروف . .

---

(١) المبسوط للسرخسي - ٧/ ٨٠

(٢) الهداية - ٣/ ٥٦ (م ٢)

- « ولو قال بعتك بما قام على دخل مع ثمنه أجر الكيال للثمن المكيل والدلال للثمن المنادى عليه . . . والحارس والقصار والرفاه والصباغ وقيمة الصبغ وسائر المؤ ن المرادة للاسترباح كأجرة المكان . . . وأجرة تطيين الدار ، وعلف تسمين ، وكذا المكس المأخوذ ، لأن جميع ذلك من مؤ ن التجارة ، أما المؤ ن المقصودة للبقاء . . . كعلف الدابة غير الزايد للتسمين ، وأجرة الطبيب اذا حدث المرض فلا تحسب »[1] .

ونلاحظ في هذا النص تأكيداً على ما جاءت به النصوص السابقة مع ابراز بعض الجوانب الهامة لعناصر السعر كاستخدامه تعبير « بما قام علي » فالمراد به الكلفة الكلية للسلعة لأنه قد تشتري السلعة من المنتج ، فينقلها المشتري لأغراض التجارة الى مكان آخر ، او قد يدخل عليها تحسينات فأجمل الكلف المضافة بتعبير « بما قام علي » كذلك يميز النص بين ما يضيف منفعة وما لا يضيف ، فالعلف الزائد لأغراض التسمين يضيف منفعة الى المواشي ، ولكن العلف الاعتيادي لا يضيف اليها شيئاً جديداً على ما فيها ، لأن العلف العادي منفق عليها حتى وان لم يرد ان يبيعها او اذا أراد أن يربطها لاستهلاكه ، كذلك اجرة الطبيب لأن المعقود عليه هو منفعة معينة فاذا حدث المرض نقصت المنفعة ، وهذا لا يبرر عند زوال المرض ، ان تضاف كلفة التطبيب لأن التطبيب اعادها الى حالتها الطبيعية . .

- « ان ما تزداد به قيمة المبيع او عينه يلحق بالرأسمال. . . اما الصبغ والطراز فظاهر ، واما الحمل والسوق فلأن القيمة تزداد باختلاف الأمكنة »[2] .

فهذه الأحكام واضحة في تحديد عناصر الكلفة ولا تجيز اضافة أي انفاق الى الكلفة ما لم يُضفْ الى منفعة السلعة قدراً ما ، والى جانب الكلفة يضاف الربح ، فتتكامل عناصر السعر .

---

(١) مغنى المحتاج (الشرح - ٢/ ٧٨) (م ٢)
(٢) الاختيار - ٢/ ٢٩ (م ١)

السعر وتعدد طرق البيع

تتعدد طرق البيع الى أربعة أساسية لكل منها قواعد خاصة من الأحكام تنظمها ، ولكنها مع ذلك ورغم اختلاف احكام بعضها عن البعض الآخر ، تشترك في ان الربح المضاف الى كلفة السلعة ، لا يتحدد وفق قواعد ثابتة وواضحة وانما يحدد البائع او المنتج نفسه ، وله ان يرفع أو ينقص أو يلغي كلية الربح تبعاً لأسباب وعوامل يقدرها هو بعضها قد يكون ذاتياً محضاً كالرغبة في الاثراء السريع أو الزهد في الثراء وبعضها الآخر قد يكون موضوعياً ، كندرة أو وفرة السلعة ، وطبيعة الطلب عليها ، والربح قد يكون إيجابياً وقد يكون سلبياً أي البيع بخسارة . . . وهو ما توضحه طرق البيع ، والتي هي : -

١ - التولية .

٢ - الوضيعة .

٣ - المساومة .

٤ - المرابحة .

أما بيع التولية ، فهو « تمليك لما ملك »[1] دون زيادة أو نقصان أي بيع بالثمن الأول أو بسعر الكلفة[2] ، فالمنتج أو البائع لسبب أو لآخر ، ارتأى أن يبيع بسعر الكلفة ، كأن يكون بحاجة الى المال فيبيع « توليه » لينفق ، سلعته أو أن يكون الطلب قليلاً والعرض وافراً ، والأحكام لا تتدخل في تصرفه هذا لأنه يتصرف بماله ، ولكنها تتدخل ، اذا أخبر المشتري بسعر التولية بأكثر من حقيقته ، فانها تلزمه برد الفرق الى المشتري ، او يرد المشتري السلعة اذا لم يكن قد تصرف بها .

---

(١) الهداية - ٣/٥٦ (م ٢) - شرائع الحلي - ٤٢
(٢) الاختيار - ٢/٢٨ ؟ (م)

وأما بيع الوضيعة ، فان أحكامه تكاد تتطابق مع أحكام التولية وهو بيع يحط فيه من الثمن الأول للسلعة أو مما تكلفته على البائع ، فهو « تمليك لما ملك بنقصان شيء يسمى عما ملكت به »[1] اي انه بيع بالثمن الأول مع نقصان مسمى[2] ، ومحدد كأن يكون حط درهماً من كل عشرة دراهم من سعر الكلفة او من سعر الشراء .

وأما بيع المساومة ، فهو أن يبيع دون ان يبين للمشتري تفاصيل الكلفة ومقدار الربح ، وانما يقترح سعراً لسلعته وللمشتري ان يماكسه على السعر حتى يتفقا لأن « صاحب السلعة أحق بالسوم »[3] وروي عن النبي انه قال لشريك له « جزاك الله من خليط خيراً ، فانك لم تكن ترد ربحاً ولا تمسك ضرساً »[4] ، وفي بيع المساومة « يكون المسمى (أي السعر الذي يعلنه البائع) بمقابلة الملك (أي السلعة[5] .

وأما بيع المرابحة ، فهو « نقل ما ملكه بالعقد الأول بالثمن الأول مع زيادة الربح »[6] ، اي بيع بسعر الكلفة مضافاً اليه الربح ، ويبني بيع المرابحة على أمانة البائع وصراحته واجتنابه لكل ما يؤ دي الى الغبن او الغش ، « ومبناها (أي المرابحة) على الأمانة والاحتراز عن الخيانة وعن شبهتها »[7] فهي بيع ينفي عن البائع كل تهمة وجناية ويتحرز فيه من كل كذب »[8] .

فهذه هي طرق البيع الرئيسية ، وأكثرها أهمية هو بيع المرابحة لأن بيع

---

(١) المبسوط للسرخسي - ٧/ ٨٣

(٢) الاختيار - ٢/ ٢٨ (م ٢) ، شرائع الحلي - ٢/ ٤٢

(٣) وسائل العاملي - ١٢/ ٢٩٥

(٤) وسائل العاملي - ١٢/ ٣٨٥ - ٣٨٦

(٥) المبسوط للسرخسي ٧/ ٨٣ ، وسائل العاملي ١٢/ ٣٨٦ - ٣٨٧ .

(٦) الهداية - ٣/ ٥٦ (م ٢)

(٧) الهداية - ٣/ ٥٦ (م ٢)

(٨) المبسوط للسرخسي ٧/ ٧٨ ، شرائع الحلي - ٢/ ٤٠/ ٤١

التولية والوضعية، حالات خاصة ، اما بيع المساومة فهو شبيه بيع المرابحة ، باستثناء عدم التزام البائع بتبيان عناصر السعر للمشتري . . . ولذلك سنكتفي بذكر بعض أحكام بيع المرابحة .

ان الأحكام التي تنظم بيع المرابحة تهدف الى تمكين المشتري من تقدير ما اذا كانت السلعة تساوي السعر المعروض لها أم لا ، وواضح أن هذا التقدير يستند الى عنصر ذاتي وآخر موضوعي ، فالعنصر الذاتي ، يتعلق بالمشتري نفسه مدى حاجته للسلعة وتفضيلاته لها نسبة الى غيرها ، وربما قوته الشرائية وطبيعة حاجته اليها أهي للاستهلاك أم لاستخدامها كسلعة وسيطة في انتاج آخر ، اما الموضوعي فهو معرفة مقدار كلفتها والربح المضاف اليها وصفاتها وخلوها من العيب . . . والأحكام لا تتناول الا ما يتعلق بالجانب الموضوعي ولذلك تلزم البائع بشروط هي : ـ

١ ـ ان يبين مقدار الكلفة ومقدار الربح وطريقة دفعه لثمنها بالنقد أم بالمؤجل .

٢ ـ ان يبين صفاتها كاملة وواضحة ويتجنب الغش .

٣ ـ ان يبين العيوب التي فيها ان وجدت .

فاذا خالف البائع أحد هذه الشروط أو كلها ، فللمشتري الخيار في رد السلعة ، والأحكام في مثل هذه الحالات تورد تفصيلات كثيرة ليست ذات صلة بموضوعنا ، ولكن المهم فيها ، انها تمنح المشتري حق انقاص السعر بمقدار قيمة العيب أو اختلاف المواصفات أو المبالغة في مقدار الكلفة ، كما انها تجيز له اعادة السلعة واسترداد الثمن الذي دفعه فيها . ومن أحكامها : ـ

ـ « فان اطلع المشتري على خيانة في المرابحة فهو بالخيار ان شاء أخذه بجميع الثمن وان شاء تركه »[1]

ـ « فان علم بخيانة (في بيع المرابحة) ان شاء أخذه بجميع الثمن وان شاء

(١) الهداية ـ ٣/ ٥٦

رده »[1] .

- « اذا اشترى شيئاً بنسيئة فليس له ان يبيعه مرابحة حتى يبين انه اشتراه بنسيئة ، لأن . . الانسان في العادة يشتري الشيء بالنسيئة بأكثر مما يشتري بالنقد فاذا أطلق الأخبار بالشراء فانما يفهم السامع من الشراء بالنقد ، فكان من هذا الوجه كالمخبر بأكثر مما اشترى به ، وذلك جناية في بيع المرابحة »[2] .

- « وليصدق البائع في قدر الثمن (أي ثمن شرائه للسلعة التي يريد أن يبيعها) والأجل والشراء بالعرض (أي بمواد عينية غير النقود) وبيان العيب الحادث عنده ، فلو قال بمائة فبان بتسعين فالأظهر انه يحط الزيادة وربحها »[3] .

---

(١) الاختيار - ٢/ ٢٩ (م ١)

(٢) المبسوط - ١٣/ ٧٨

(٣) مغنى المحتاج - ٢/ ٧٩

المبحث الخامس

نسبة الربح

لقد رأينا ان الأحكام التي تنظم السعر ، لم تتناول تحديد الربح ، ولم تضع قواعد معينة وثابتة لحساب مقدار الربح الـذي يضـاف الى الكلفـة ، وباستثنـاء الشروط التي تضمنتها احكام المرابحة ، فقد أبيح للمنتـج أو البائـع ، أن يقـرر مقدار الربح الذي يضيفه الى الكلفة . فقد يبلغ الربح نسبة ١٠٪ من الكلفة ، وقد يصل الى ١٠٠٪ أو أكثر . . . والذي يهمنا في موضوع الربح ، هو هل هناك ، طبقاً للأحكام الفقهية ، صلة بين كمية العمل المنفق في انتاج السلعة ، وبين مقدار الربح ؟ وماذا يمثل الربح ؟ هل هو مكافأة المنتج والبائع ، أم انه من اختصاص العمل ؟

ان الأحكام التي تناولت هذا الموضوع تقدم اجابات واضحة تنسجـم مع الفكرة المركزية لهذا الفصل فهي تفصل بين العمل والقيمة التبادلية للسلعة ، لأنها تنظر الى دور العمل من الزاوية الاعتبارية ـ الاجتماعية التي سبق ذكرها . اي انها في الوقت الذي تشدد فيه على كون العمل هو المصدر الوحيد الذي يمنح الأشياء التي يتعامل معها منفعة تشبع حاجة انسانية تنكر ان يكون هذا التشديد ينصرف الى معنى ان القيمة التبادلية هي من خلق العمل ، لأنهـا لو اقـرت هذه الفـكرة لاقتضى ذلك ان تكون عوائد اية فعالية اقتصادية من اختصاص العمل بعد خصم نفقات الانتاج أو التكاليف الأخرى غير العمل .

ولما كانت الأحكام الفقهية تشدد في ملاحقة كل مظاهر الاستغلال وتمنع الحصول على دخل من دون عمل ، فان من الممكن استنتاج ، ان العمل ليس مصدر القيمة التبادلية ، وان الربح لا يحمل معنى الاستغلال والاستحواذ على حصة العمل . فقد رأينا في عناصر الكلفة ، كيف ان الأحكام تمنع ان يضاف الى الكلفة اية نفقات لا تؤدي الى زيادة منفعة السلعة ، وهذا المنع متأتٍ من تحرز الأحكام من ان يضيف المنتج أو البائع نفقات وهمية الى الكلفة فيقع الاستغلال والغبن ، اما الربح فانها (أي الأحكام) تطلق للبائع حرية تحديده . . . وعادة فان البائع أو المنتج يحدد الربح في ضوء عوامل واعتبارات مختلفة ، كندرة السلعة وشدة الطلب ، والحالة الاقتصادية والرغبة الاجتماعية ،ولنأخذ بعض الأحكام لنقف على دلالتها : ـ

- « يصح بيع المرابحة بأن يشتريه بمائة ثم يقول بعتك بما اشتريت وربح درهم لكل عشرة »[1] .
- « اذا اشترى ثوباً بعشرة وباعه بعشرين (١٠٠٪) مرابحة ثم اشتراه بعشرة ، يجوز أن يبيعه (مرة أخرى) مرابحة على العشرة »[2] أي بيعه بأكثر من عشرة .
- « له (أي البائع) أن يضم الى الثمن شيئاً ويبيعه مرابحة ، كأن يقول اشتريت بمائة وبعتك بمائتين وربح درهم لكل عشرة . . . كأنه قال بعتكه بمائتين وعشرين »[3] .
- « اذا اشترى ثوباً بعشرة دراهم فباعه بخمسة عشر درهماً ثم اشتراه بعشرة يجوز أن يبيعه مرابحة على العشرة. . . لأنه شراء مستقل فلا يدخل فيه ما قبله من ربح أو وصية ، وهذا لأن بالشراء الثاني يتجدد له ملك غير الأول ، لأن ثبوت الحكم بثبوت سببه ، فاذا كان السبب متجدداً فالملك الثابت به كذلك »[4] .

(١) مغنى المحتاج ـ ٢/ ٧٧ ، المبسوط ـ ٧/ ٩١،(م ٤)
(٢) الهداية ـ ٣/ ٥٧ (م ٢)
(٣) الهداية ـ ٣/ ٥٧ (م)
(٤) المبسوط ـ ٧/ ٨٢ (م ٤)

- « ولا بد ان يكون الربح أو الوضيعة معلوماً ، لئلا يؤدي الى الجهالة والمنازعة ، فلو باعه بربح درهم لكل عشرة لا يجوز أن يعلم بالثمن (ثمن الشراء أو الكلفة) في المجلس لأنه مجهول قبله »[1] .

- « المرابحة هي ان يذكر البائع للمشتري الثمن الذي اشترى به السلعة ويشترط عليه ربحاً ما للدينار أو الدرهم »[2] .

ان هذه الأحكام واضحة ، في اجازتها تقرير الربح من قبل البائع ، والقيد الوحيد على البائع بخصوص تحديد الربح ، هو ان يبين للمشتري مقدار الكلفة ومقدار الربح ، أما ان يحدد مقدار الربح قليلاً أو كثيراً فهذه مسألة تكاد تكون ذاتية ينفرد بها البائع .

ويمكن ان نلخص دلالات هذه الأحكام وتلك التي سبقتها بما يلي: -

١ - ان الأحكام تقرر مبدئياً ان السعر يتخطى الكلفة وانه يتضمن قدراً من الربح .

٢ - لا تضع قواعد ثابتة لحساب مقدار الربح ، ولا تربط تحديد الربح لا بالكلفة الكلية ولا بالعمل كأحد عناصر الكلفة .

٣ - لا تربط بين اقرارها ان العمل مصدر المنفعة الاجتماعية وبين القيمة التبادلية للكفلة التي يخلقها العمل .

٤ - السعر يتحدد بعوامل العرض والطلب .

وهكذا نلاحظ ان الأحكام الخاصة بالسعر والربح هي الأخرى تنسجم مع الأحكام التي نظمت العمل المباشر والعمل المأجور بتأكيدها على ان العمل هو

---

(١) الاختيار - ٢/ ٢٩ (م ١)

(٢) وسائل العاملي - ١٢/ ٣٨٤ ، ٣٩٦

- بداية المجتهد - ٢/ ٢١٣ (م ٢)

المصدر الوحيد للمنفعة الاجتماعية وهو مبرر الدخل والكسب ، ولكنها ايضاً أنكرت ان يكون العمل هو خالق القيمة التبادلية للسلع التي ينتجها ، ولذلك اعتبرت العمل المأجور خالياً من الاستغلال ، وكذلك الربح اعتبرته مكافأة للمنتج أو البائع ، مقابل العمل الذي يبذله بغض النظر عن القيمة التبادلية لذلك العمل .

المبحث السادس

أصل النماء

ورد أكثر من مرة تعبير أصل النماء ، وقد تبين من السياق ان ملكية مادة أصل النماء تبرر إختصاص الفرد بالناتج عن تلك المادة ، كما في المضاربة والشركة والمزارعة والمساقاة فمادة أصل النماء هي رأس المال ، في المضاربة وشركة الأموال ، والبذر في المزارعة ، والشجر في المساقاة ، وقد رأينا انه عند فساد تلك العقود فالناتج بكامله لمالك أصل النماء ، وللاخر أجرة المثل . . فما هي دلالات هذا المبدأ ، وما هي الأسس التي بنى عليها ؟

ان الفكرة الرئيسية للاحكام التي تناولت مادة اصل النماء ، تشير إلى أن العمل المأجور وفقا لنسبة من الحاصل أساسا هو غير جائز ، وذلك لكون الاحكام تشترط في العمل المأجور تحديد مقدار العمل ومقدار الاجرة وضمان دفعها ، بينما لا تتوفر هذه الشروط في العمل المأجور وفقا لنسبة من الناتج ، ولكن الاحكام الفقهية جوزت هذا النوع من العمل المأجور ، لتسهيل معاملات الناس ، وضمان استثمار ثرواتهم وطاقاتهم ، فأقرت العمل المأجور بالنسبة لهذا الغرض ، ولذلك فان عنصر العمل لا يستحق الحصة من الناتج كمكافأة عن اسهامه في الانتاج ، وإنما يستحقها بموجب عقد العمل ومن خلال الشرط عليها ، اي أنه أساسا يستحق أجرة معلومة محددة بغض النظر عن نتائج العمل ، لان الناتج هو إختصاص مالك مادة أصل النماء ، انما هذا الأخير قَبِل ان يتخلى عن جزء من الناتج مقابل تخلي العامل عن الاجرة المعلومة المضمونة وقبوله ربط اجرته بنتائج العملية الانتاجية .

وهذا واضح في الاحكام التي نظمت الانشطة التي تمارس عبر العمل المأجور وفقا لنسبة من الناتج ، ومن أمثلتها :

- « ويلزم الحصة بالشرط دون الاجرة ، ولا بد ان يكون الربح مشاعا »[1] وهذا النص خاص بالمضاربة فهو يشير الى ان الالزام بحصة من الناتج بدلا من الاجرة يكون بالشرط .

- اذا قارض اثنان واحدا ، وشرطا له النصف منهما وتفاضلا في النصف الآخر . مع التساوي في المال ، كان فاسدا لفساد الشرط »[2] وهذا النص يبين ان مالك رأس مال المضاربة اثنان ، تشاركا فيه بالتساوي ، فاذا اقتسما الربح الذي يستحقانه بالتفاضل والتفاوت مع ان رأس مالهما متساوٍ ، كان فاسدا ، لان الربح في عقد المضاربة يجب ان يكون تابعا لرأس المال ، اي لمادة أصل النماء .

- « وان فسد القراض نفذ تصرف العامل والربح للمالك ، وعليه للعامل اجرة مثل عمله »[3] لأن الربح ينبع رأسمال

- « اذا فسد عقد المضاربة ، فان عمل - اي المضارب - ذلك فربح مالا او لم يربح شيئا فله أجر مثله فيما عمل ، وليس له من الربح شيء ، لان استحقاق الشركة في الربح بعقد المضاربة ، والعقد الفاسد لا يكون بنفسه سببا للاستحقاق »[4]

- « واذا فسدت المضاربة ، فهو اجارة فاسدة لأنه عمل له بأجر مجهول فيستحق أجر مثله والربح لرب المال : لان الربح تبعا للمال لانه نماؤه ، وللمضارب اجر مثله . . »[5]

ونجد أحكاما مماثلة بخصوص المساقاة والمزارعة والشركة ، وقد مرت بنا أغلب

---

(١) شرائع الحلي - ١٤٠

(٢) شرائع الحلي - ١٤٤

(٣) مغني المحتاج - ٢/ ٣١٥

(٤) المبسوط للسرخي - ٢٢/ ٢٢

(٥) الاختيار لتعليل المختار - ٣/ ٢٠

هذه الأحكام ، ولا بأس من ذكر بعضها .

- « إذا فسدت (المزارعة) فالخارج لصاحب البذر ، لانه نماء ملكه ، والآخر إنما يستحقه بالتسمية وقد فسدت ، وللآخر أجر عمله ، ان كان البذر من رب الأرض او اجر أرضه ان كان البذر من قبل العامل »[1]

- « وان كان البذر منهما فلكل واحد منهما نصفه ، وان كان من أحدهما فهو الذي بذر ولصاحب الأرض كراء مثلها . . »[2]

- « ومتى ساقى صاحب النخل والشجر غيره ، ولم يذكر ماله من القسمة ، كانت المساقاة باطلة ، وكان لصاحب النخل والشجر ما يخرج من الثمرة وعليه للمساقي أجرة المثل »[3]

فهذه الاحكام اذن تجمع على ان الناتج يكون في الأساس من حق مالك مادة أصل النماء ، وان الحصة التي يأخذها الطرف الثاني انما يأخذها بالشرط ، ولرضى مالك أصل النماء بالتنازل عن جزء من حصته مقابل تخلي العامل عن حقه في الأجرة المعلومة والمضمونة .

ان تحليل فكرة اصل النماء والأسس التي تقوم عليها ، يفيد دون شك في توضيح أكثر ، لدور العمل في خلق القيم المنتجة ، وعلى الرغم من دقة التعبيرات التي تناولت هذه الفكرة وأقرت الحقوق المترتبة عليها ، إلا أنها ليست كافية في إيضاح الأسس التي بنيت عليها الفكرة ، ويمكن في إطار الأحكام التي أشير إليها ، ان نحدد بعض المبادىء التي يمكن ان تستخلص من فكرة أصل النماء .

فلقد تبين لنا : ان فكرة أصل النماء ليست مبنية على أساس التمييز بين العامل ورب العمل . . اذ يمكن أن يكون العامل مالك مادة اصل النماء كما لو قدم

---

(١) نفس المصدر - ٣/ ٧٧

(٢) الام للشافعي - ٤/ ١٣

(٣) النهاية للطوسي - ٤٤٢

هو البذر في المزارعة ، كذلك يمكن ان يكون العمل أصل النماء كما في شركة الابدان ، وهذا هو المبدأ الاول المستخلص من فكرة أصل النماء .

أما المبدأ الثاني : فهو عدم الاعتراف لعوامل الانتاج بحقوق مكتسبة في الناتج . . وانما عوامل الانتاج تصبح مجرد عوامل مساعدة تستحق مكافأتها عن طريق الاجرة (سواء الاجرة المعلومة او وفقا للنسبة) . . فالعامل اذا فسدت المزارعة او المضاربة يسقط حقه في الناتج ، (وهو الحق الممنوح له بالشرط ومن خلال التنازل الطوعي لمالك مادة أصل النماء) . ويبقى حقه في المكافأة بصيغة الاجر ، وهذا المبدأ واضح في العمل المأجور بالأجرة المعلومة ، وهو أيضا واضح في ضوء الأحكام المشار إليها قبل قليل في العمل المأجور بالنسبة ، ويمكن التأكيد على انه ينطبق على العمل المباشر ، فقد رأينا في أحكام العمل المباشر ، أن العامل يباشر العمل بوصفه رب العمل ، ولكن اصل النماء هو عمله اي العمل لذلك اختص العمل بكامل الناتج ، أما اذا استعان بأدوات انتاج كالراوية بالنسبة للسقاء وكالدابة في الاحتطاب او كالآلة في أخذ المعادن الظاهرة ، فان الاحكام لم تمنح تلك الأدوات حقوق في الناتج ، ولم تجزْ اشتراكها فيه بحصة مشاعة وانما أقرت لها الأجرة المعلومة المضمونة .

وأما المبدأ الثالث : فهو الذي يفسر حصانة الحقوق التي يكسبها مالك مادة أصل النماء . . . فقد رأينا ان امتلاك أصل النماء يمنع إنشاء حقوق ملكية في الناتج عن تلك المادة .

وان الحقوق الوحيدة المكتسبة لعوامل الانتاج الاخرى بضمنها العمل هي حق المكافأة بالاجر ، بغض النظر عن الناتج وكميته وقيمته ، اما كيف نفسر حقوق مالك أصل النماء ، فلا توجد إشارة مباشرة ، سوى أنها ملكه اي حقوق الملكية هي التي تمنح مالكها حقه في كامل الناتج دون عوامل الانتاج الاخرى

فاذا ربطنا هذا الحكم ، بالأحكام التي نظمت العمل المباشر واستعدنا تلك

الاحكام التي تحصر حقوق إمتلاك الناتج بالعمل وحده دون سائر العوامل الاخرى المساهمة في الانتاج ، بوصفه أصل مادة النماء ، يمكننا ان نصل إلى إستنتاج لتفسير حقوق مالك أصل النماء وهو أن أصل النماء في التحليل الاخير ، كشف عن انه ثمرة عمل سابق ، أي أن مادة أصل النماء تجسد عملاً مختزناً ، والحقوق التي اكتسبها مالك مادة النماء انما ، اكتسبها على أسس ان اصل النماء هو عمله المختزن ، عمله السابق ، ولأن الحقوق التي يكتسبها العمل لا ينازعه فيها عامل آخر ، استقرت حقوق امتلاك ناتج مادة اصل النماء على هذا الأساس ، وأصبحت أحكامها تشبه أحكام العمل المباشر ، فكأنما مالك أصل النماء ، يمارس العمل والعمل الحي يشبه أداة الانتاج فاقتضى ان يأخذ الاول كامل الناتج ويتقاضى الثاني اجرة .

اما لماذا لا يمنح العمل المأجور حقوق ملكية ، فيبدو طردا مع هذا التحليل ، ان مبدأ من سبق الى شيء فهو أحق به هو الذي يقرر هذا الحكم . . لاننا رأينا في العمل المباشر ، ان حقوق الافراد متساوية ، ولمن سبق حق الاولوية وان جاءا معا أقرع بينهما ، فظاهرة السبق هي التي تخلق الحقوق للعمل الاول ، وتمنعها عن العمل الثاني . .

بماذا تفيدنا فكرة أصل النماء . . . ؟

واضح انها تنسجم مع الفكرة المركزية للفصل وهي ان العمل المصدر الوحيد لخلق المنافع . . وانه بسبب ذلك يستحق امتلاك كامل حصيلة جهده ، اما القيمة التبادلية للمادة المنتجة فانها تتحدد طبقا لعوامل مختلفة ، ودون ان يكون هناك إرتباط مباشر بين كلفة العمل المنفقة وبين القيمة التبادلية للمواد المنتجة . . .

الباب الثالث

نمط ملكية الأرض في مفهوم الإسلام

لقد درجت المصادر الفقهية ، وكذلك كتب السيرة والتاريخ ، التي تناولت التعريف بنمط ملكية الأرض في المفهوم الاسلامي ، على الربط بين طريقة دخول الأرض في الدولة الاسلامية ، وبين نمط ملكيتها ، وصنفت في ضؤ ذلك الربط الارض إلى ثلاثة أنواع أساسية ، هي المحررة بالحرب ، والمحررة عن طريق الصلح ، والمحررة باسلام أهلها الطوعي ، وانتهت الى تحديد نمط الملكية لكل نوع من هذه الأنواع بحسب طريقة تحريرها ، فاعتبرت الارض المحررة بالحرب ملكية عامة ، والارض المحررة باسلام اهلها الطوعي ملكية خاصة ، والارض المحررة بطريق الصلح ، تكتسب نمط ملكيتها بحسب شروط الصلح ، فاما ان تكون ملكية عامة للمسلمين واما تبقى ملكية خاصة لأصحابها .

وفي هذا الفصل سنعرض لهذا التصنيف التقليدي لنمط ملكية الأرض ، واحكام كل نمط وشواهده ، لنقوم بعد ذلك بتحليل أحكام وشواهد كل صنف واستخلاص ما نعتقده الموقف المبدئي من ملكية الارض كما اراده الاسلام .

الفصل الاول

إرتباط نمط ملكية الارض بطريقة التحرير

المبحث الأول

الأرض المحررة بالحرب

وتشمل كل أرض دخلت دار الاسلام بالسيف وعن طريق حروب التحرير ، كأرض العراق والشام ومصر وخيبر وغيرها [1] وحكمها انها ملكٌ عامٌ للأمة ، لا يجوز امتلاك رقبتها من قبل احد من المسلمين او التصرف فيها بالبيع والشراء والهبة والتوريث وما إلى ذلك ، وتختص الدولة وحدها بوصفها ممثلة الامة بالتصرف في شؤونها اما باسنادها الى من يستثمرها مقابل أجرة هي الخراج او ان الدولة تستثمرها مباشرة ، وتنفق عليها من الخزينة المركزية ، وتستخدم العمال والفلاحين للعمل فيها ، ولا خلاف بين الآراء الفقهية المتعددة حول هذا الحكم ، فهي جميعها تقر ان الاراضي المحررة بالحرب استقر حكمها لتكون ملكا عاما للمسلمين وتتولى الدولة نيابة عنهم ، حقوق التصرف فيها ، بما يصلح احوال الامة ويؤمن منعتها ورخاءها ومستقبل أجيالها . .

ولكن الآراء اختلفت في كيفية استقرار الأرض المحررة حربا ، ملكية عامة للأمة ، فالبعض رأى أن الأصل أنها تقسم على المقاتلين كما توزع سائر الغنائم ، الا ان الأمام (الدولة) استطاب أنفسهم فاستنزلهم عنها وأوقفها ملكا عاما

---

(١) أبي يوسف ، يعقوب بن ابراهيم - كتاب الخراج ١ ص ٢٤ ، ٢٩ ، ٥٨ ، ٥٩ - ط ٢ - ١٣٥٢ هـ .

- ابن سلام أبي عبيد القاسم - كتاب الاموال - ص ٨١ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ١٦٣ ، ط١ ، ١٣٨٨هـ ، ١٩٦٨م.

- البلاذري، أبي الحسن - فتوح البلدان - ص ٣٦، ٤٩ ، ١٢٧ ، ٢١٤، ٢٥٥، ط ١٩٥٩ - مصر .

للمسلمين ، ومن قال بهذا الرأي يرى ان (السواد فتح عنوة ، واقتسمه المقاتلون ملكا ثم استنزلهم عمر (رض) فنزلوا ، الا طائفة استطاب نفوسهم بمال عوضهم به عن حقوقهم ، فلما خلص للمسلمين ضرب عمر (رض) عليه خراجا [1] . وجاء في المعنى نفسه أيضا واحسب ما ترك عمر من بلاد أهل الشرك هكذا او شيئا استطاب أنفس من ظهروا عليه بخيل وركاب فتركوه كما استطاب رسول الله ص انفس اهل سبي هوازن فتركوا حقوقهم [2] وحديث جرير بن عبد الله البجلي (وهو من قادة بجيلة التي روى انها كانت تشكل ربع المقاتلين الذي حرروا العراق) عن عمر انه عوضه عن حقه في أرض السواد وعوض امرأة (من نفس القبيلة) بميراثها من أبيها يعطي الدلالة نفسها اي ان عمر (استطاب أنفس الذين أوجفوا عليه (السواد) فتركوا حقوقهم وقفا للمسلمين ، وهذا حلال للامام لو افتتح اليوم ارضا عنوة فأحصى من افتتحها ، وطابوا نفسا عن حقوقهم منها أن منها ان يجعلها الامام وقفا [3]

اما من قال غير ذلك ، فقد رأى ان الأرض المحررة حربا (تصير وقفا على المسلمين حين غنمت ولا يجوز قسمتها بين الغانمين ، ويوضع عليها الخراج [4] وقول اخر يرى بان الامام اذا (فتح بلدة عنوة ان شاء قسمها بين الغانمين وان شاء اقر أهلها عليها ووضع عليهم الجزية وعلى ارضهم الخراج [5] . .

---

(١) الماوردي ، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي / الاحكام السلطانية والولايات الدينية ط٢ ـ / ١٩٦٦ ـ ص ١٧٤ . مكتبة مصطفى البابي واولاده بمصر .

(٢) الشافعي ، الام ـ ص ١٥٨/٤

(٣) الشافعي ـ ص ١٩٢ ـ ١٩٣

ـ الحنفي ، الاختيار ـ ٢/ ١٣٢ ـ ١٣٣

ـ القرشي ـ يحيى بن ادم ـ الخراج ـ ص ٤٢ ـ ط ١ ، ٩٧٩

(٤) الماوردي ـ الاحكام السلطانية ـ ص ١٣٧

(٥) الموصلي الحنفي ، ـ الاختيار لتعليل المختار ـ ١٢٤/٤ ـ ٣/ ـ ١٩٧٥

ـ ابو يوسف ـ الخراج ـ ٦٣ ، ٦٨

ـ الماوردي ـ الأحكام السلطانية ـ ١٣١ ، ١٤٠

ويلاحظ ان هذه الآراء الثلاثة ، لا تختلف من حيث النتيجة التي انتهت اليها وهي أن الأرض المحررة بالحرب تصير فيئاً للمسلمين وتخرج من دائرة الاختصاص الفردي للمقاتلين ، وتدخل في اختصاص الدولة ، فالرأي الأول ، جعل استطابة نفوس المقاتلين وتنازلهم عن حقهم شرطا لتحويل الارض الى ملكية عامة ، بينما الرأي الثاني ، يرى ان الأصل في الأرض المحررة هي ان تكون ملكا عاما للأمة ، [1] اما الرأي الثالث فقد أناط تقسيمها او عدمه بالامام ، وحسب ما يراه انفع للأمة وأجدى . .

وكل من الآراء الثلاثة يستند في رأيه الى دليل شرعي يقيس عليه ، فالرأي الاول استند الى واقعة استطابة عمر بن الخطاب لنفس جرير بن عبدالله البجلي ، فنزل هذا الأخير عن حقه بعد أن عوضه عنه ، واستند الرأي الثاني إلى آية الغنيمة واعتبارها تقتصر على الأموال المنقولة دون الأرض في حين استند الرأي الثالث ، إلى ما فعله الرسول مرة كتقسيم خيبر وامتناعه عن التقسيم مرة أخرى كترك مكه وقرى بني النضير وغيرهم .

أما الشواهد والأدلة على أن الأرض المحررة حربا تكون ملكا عاما للمسلمين ، فكثيرة ، منها :

- « ترك رسول الله ﷺ من القرى ما لم يقسم وقد ظهر على قلة فيها أموال ولم يقسمها وظهر على قُريضة والنضير وعلى غير دار من دور العرب فلم يقسم شيئا من الأرض غير خيبر [2]. . وقد ترك عمر (رض) السواد وهذه البلدان من الشام ومصر ، أكثر من ذلك انما افتتح عنوة وانما كان الصلح من ذلك في أهل الحصون ،

---

(١) الطوسي ، أبي جعفر بن الحسن بن علي - النهاية في مجرد الفقه والفتاوى - ص ٤١٨ - ٤١٩ ط ١٩٧٠ .

(٢) سيرد الحديث تفصيلا عن حالة خيبر ، ولكن نشير الى أن الرسول لم يقسم ارض خيبر وانما قسم حقوق الانتفاع لانه أبقاها بادارته وعامل اليهود على الاشتغال فيها وكان ، يعطي للمقاتلين من غلتها .

فاما البلدان ، فحازوها وظهروا عليها عنوة ، فتركها عمر لجميع المسلمين يومئذ ولمن يجيء من بعدهم ورأى الفضل في ذلك [1].

- أرض بني النضير ، وهي أول أرض أفاءها الله على رسوله فأجلاهم عنها وكف دماءهم وجعل لهم ما حملته الابل من أموالهم الا الحلقة وهي السلاح ، فخرجوا بما استقلت أبلهم الى خيبر والشام وخلصت أرضهم كلها لرسول الله[إلا]ما كان ليامين بن عمير وأبي سعد بن وهب فانهما أسلما قبل الظفر فاحرز لهما اسلامهما جميع اموالهما ، ثم قسم رسول الله ﷺ ما سوى الأرضين من اموالهم على المهاجرين الاولين دون الانصار الاسهل بن حنيف وابا دجانة سماك بن خرشة فانهما ذكرا فقرا فاعطاهما وحبس الأرضين على نفسه ، فكانت من صدقاته يضعها حيث يشاء [2].

- « اما موقف عمر من الأرض المحررة حربا ، فقد كان واضحا في جعلها ملكية عامة للأمة ، بعد ان استشار في ذلك علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل وعددا من الصحابة [3] . على أثر تحرير مصر والشام والعراق ، فكان ذلك التحرير بمثابة موقف جديد يتطلب رأيا حاسما في مصير الأرض المحررة وكيفية التعامل مع الحقوق التي تكفلها آية الغنيمة للمقاتلين ، خاصة وان سعد بن أبي وقاص وعمرو بن العاص وأبي عبيدة الجراح ، كانوا ينتظرون من عمر ان يوافيهم برأيه بشأن طلب المقاتلين تقسيم الأرض عليهم [4]».

فقد كتب سعد بن ابي وقاص بعد تحرير العراق الى عمر ينبئه ان الناس « سألوه ان يقسم بينهم مغانمهم وما افاء الله عليهم [5]» كذلك كتب أبو عبيدة بعد

---

(١) ابو يوسف - الخراج - ٦٨ - ٦٩

(٢) الماوردي - الاحكام السلطانية - ١٦٩

(٣) القرشي - الخراج - ٤٢

(٤) الحنبلي - ابي الفرج عبد الرحمن احمد بن رجب - الاستخراج لاحكام الخراج - ص ٩ - ١٠/ط ١ - ١٩٧٩ - بيروت .
- القرشي - ٤٨

(٥) أبو يوسف - الخراج - ٤٠

تحرير الشام الى عمر ينبئه بأن المسلمين سألوه ان يقسم بينهم المدن وأهلها والأرض وما فيها من شجر وزرع وانه أبى ذلك عليهم حتى يبعث اليه عمر برأيه [1] ، وكذلك كتب عمرو بن العاص بعد تحرير - مصر الى عمر يخبره ان الزبير وآخرين طلبوا منه ان يقسم الأرض بينهم [2] ،

« شاور عمر الصحابة في قسمة الأرضين ، فتكلم قوم فيها وارادوا ان يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا ، فقال عمر : فكيف بمن يأتي من المسلمين ، فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت ، ما هذا برأي ، فقال عبد الرحمن بن عوف : فما الرأي ما الأرض والعلوج الا مما أفاء الله عليهم ، فقال عمر : ما هو الاكما تقول ، ولست أرى ذلك ، والله لا يفتح بعدي بلد فيكون فيه كبير نيل بل عسى ان يكون كلاً على المسلمين ، فاذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها فما يسد به الثغور وما يكون للذرية والارامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق [3].

- « أشار علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل على عمر بن الخطاب بعدم قسمة الأرض ، فقال علي « دعهم يكونوا مادة للمسلمين [4] وقال معاذ « والله اذن ليكونن ما تكره ، انك ان قسمتها صار الربع العظيم في أيدي القوم ثم يبيدون ، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد او المرأة ، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الاسلام مسدا ، وهم لا يجدون شيئا ، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم » .[5].

---

(١) الحنبلي - ١٥ ، أبو يوسف ١٤٠
(٢) ابن سلام - ٨٢
- الحنبلي - ١٥
(٣) ابو يوسف - ٢٥
- ابن سلام - ٨١
(٤) ابن سلام - ٨٣
- ابو يوسف - ٣٦
(٥) ابن سلام - ٨٣ - ٨٤
- الحنبلي - ١٩

ـ « ولما ظهر الخلاف بين آراء الصحابة بشأن تقسيم الأرض او عدم تقسيمها ارسل عمر الى عشرة من الأنصار خمسة من الاوس وخمسة من الخزرج يستشيرهم وبعد ان عرض الموضوع عليهم وبين لهم إختلاف الآراء بشأنه قال : « . . وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها واضع عليهم الخراج وفي رقابهم الجزية يؤ دونها فتكون فيئا للمسلمين المقاتلة والذرية ولمن يأتي بعدهم ، أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها أرأيتم هذه المدن كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر لا بد لها من أن تشحن بالجيوش وأدرار العطاء عليهم فمن أين يعطى هؤ لاء اذا قسمت الأرضين والعلوج ؟ فقالوا جميعا : الرأي رأيك ، فنعم ما قلت وما رأيت فقال : قد بان لي الأمر »[1].

ـ « وفي معرض محاججة عمر للصحابة الذين شددوا على تقسيم الأرض وخاصة الزبير بن العوام وبلال بن رباح قال عمر « اني قد وجدت حجة ، قال الله تعالى في كتابه »[2] وما افاء الله على رسوله منهم ، فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب . . ثم قال ما فاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول . كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم . . . ثم قال للفقراء المهاجرين . . ثم قال والذين تبوأوا الدار والايمان من قبلهم (الانصار) . . ثم قال والذين جاؤ وا من بعدهم . . « فكانت هذه عامة لمن جاء بعدهم ، فقد صار هذا الفيء بين هؤ لاء جميعا فكيف نقسمه لهؤ لاء وندع من تخلف بعدهم بغير قسم ، فأجمع على تركه وجمع خراجه .[2]

ـ ثم كتب عمر بعد ان استقر على عدم التقسيم الى سعد بن أبي وقاص :

« اما بعد فقد بلغني كتابك تذكر فيه ، ان الناس سألوك ان تقسم بينهم مغانمهم وما أفاء الله عليهم ، فاذا اتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب عليك به الى العسكر من كراع ومال فأقسمه بين من حضر من المسلمين واترك الأرضين والانهار

---

(١) أبو يوسف ـ ٢٥ ـ ٢٦

ـ ابن هشام مع حاشية الروض الانف ـ ٤/٩٥ـ ٣٩٦ ـ ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ / الحشر

(٢) ابو يوسف ـ الخراج ـ ص ٢٦ ـ ٢٧

لعمالها ليكون ذلك في اعطيات المسلمين فانك ان قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء » [1]

- « سئل أبو عبد الله عن السواد ما منزلته ؟ فقال هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل في الاسلام بعد اليوم ولمن لم يخلق بعد ، فقلت الشراء من الدهاقين قال : لا يصلح الا ان تشرى منهم على ان تصيرها للمسلمين ، فاذا شاء ولي الامر ان يأخذها أخذها ، قلت فان أخذها منه قال : يرد عليه رأس ماله وما أكل منها من غلها بما عمل [2]

- « ارض الخراج وهي كل أرض أخذت عنوة بالسيف وعن قتال ، فهي أرض للمسلمين قاطبة لا يجوز بيعها ولا شراؤ ها والتصرف فيها الا باذن الناظر في امر المسلمين وللناظر ان يقبلها بما يشاء من ثلث او ربع او نصف او أكثر مدة من الزمان ، وله ان ينقل من متقبل الى غيره ويزيد عليه وينقص اذا مضت مدة زمان القبالة [3]

ان هذه الشواهد واضحة في دلالتها على ان الرأي قد استقر على ان تكون الأرض المحررة بالحرب ملكية عامة للمسلمين . . وهي لا تكتفي ببيان صفة الملكية العامة للأرض المذكورة وانما أكدت عدم جواز التصرف فيها بالبيع والشراء وما شابه ذلك ، لأن الحقوق التي يكتسبها الفرد عن إختصاصه باستثمارها ليست حقوق ملكية خاصة وتصرف في رقبتها ، وإنما هي حقوق انتفاع واستثمار ، تقررها له الدولة مقابل دفع عوض هو الاجرة او الخراج ، كناية عن حقوق الامة في تلك الأرض ، ان الحق الوحيد الذي ينشأ لمن يعمل في أرض محررة بالحرب هو ما أسهم

---

(١) القريشي ـ الخراج ـ ص ٢٧ ـ ٢٨ ، ٤٢
ـ ابن سلام ـ الأموال ـ ٨٢/ ٨٣
ـ ابو يوسف ـ الخراج ـ ٥٤

(٢) العاملي ، الوسائل ـ ١٢/ ٢٧٤

(٣) الطوسي ، النهاية ص ٤١٨ ـ ٤١٩

بخلقه او أضافه الى الأرض من منافع ، كما لو انه غرس فيها أشجارا أو حفر فيها بئرا او اشاد عليها بناء ، فان هذه المنافع حصيلة جهده وعمله ، وهو يختص بها اختصاصه باي شيء يملكه ملكية خاصة ، فله ان يتصرف في هذه المنافع بالبيع والشراء والاجارة والهبة ، اما رقبة الارض فتبقى للدولة وشواهد هذا الحكم ما يلي :

- « اشترى عتبة بن فرقد ارضا على شاطىء الفرات ، ليتخذ فيها قضبا ، فذكر ذلك لعمر ، فقال ممن اشتريتها ، قال من أربابها ، فلما اجتمع المهاجرون والانصار عند عمر قال : هؤلاء أهلها فهل اشتريت منهم شيئا ؟ قال لا قال فارددها على من اشتريتها منه وخذ مالك [1] فعمر واضح في اعتقاده ان الأرض هي ملك للأمة ، وانه لهذا السبب لا يجوز شراؤها الا من مجموع الامة ، وهذا غير ممكن .

- « اشترى طلحة بن عبيد الله ارضا عند السليحين فأتى عمر بن الخطاب ، فذكر ذلك له فقال اني اشتريت ارضا معجبه فقال له عمر ممن اشتريتها ، ! إشتريتها من أهل الكوفة ! اشتريتها من أهل القادسية قال طلحة وكيف اشتريها من أهل القادسية كلهم قال لم تصنع شيئا إنما هي فيء »[2] . .

لقد اشترط عمر على طلحة اذن ان يشتري الأرض من المقاتلين الذين حرروا العراق ، واذا لم يتمكن فهو لم يفعل شيئا . حتى وان دفع ثمن الأرض لمن كانت في يده يعملها . .

- « جاء رجل الى عمر بن الخطاب فقال : اني قد اسلمت فضع عن أرضي

---

(١) ابن سلام - الاموال - ص ١١٠ - ١١١
- القريشي - الخراج - ص ٥٧
- الحنفي - الاستخراج - ص ٥٧
(٢) الحنفي - الاستخراج - ص ٥٧
(٣) القرشي - الخراج - ص ٦٠

الخراج ، قال لا : ان ارضك اخذت عنوة [١]

وهذان الموقفان يفيدان بأن الخراج الذي يدفعه من يستثمر الأرض المحررة بالحرب انما هو العوض الذي يترتب عليه مقابل انتفاعه بحق من حقوق الامة ، فعندما أبقيت الارض المحررة بالحرب بأيدي أصحابها أبقيت على سبيل الاستثمار ، والانتفاع ولغرض عدم تعطيلها ، وليس من باب الابقاء على التملك الخاص لرقبتها ، لذلك فمن يسلم ، لا يسقط عنه الخراج ، لان الخراج عوض عن انتفاعه بحق من حقوق الامة وهو ليس كالجزية التي توضع على من لم يسلم كضريبة خدمة عسكرية اي لانه لا يجند فمقابل ذلك يدفع ضريبة الجزية فاذا اسلم وأدى الخدمة العسكرية ، سقطت عنه الجزية .

- « ان رجلا (هو نافع ابو عبد الله) اتى عمر فقال ان في البصرة أرضا ليست من أرض الخراج ولا تضر بأحد من المسلمين ، فكتب عمر (الى أبي موسى) ان كانت ليست تضر بأحد من المسلمين وليست من أرض الخراج فاقطعها اياه [٢]
وهذا يعني ان أرض الخراج لا يجوز إقطاعها ، وان ما يمكن ان يقطع منها الأرض الموات فقط لأن الموات ليس ملك أحد ويصير حكما ملكا للدولة .

- « اسلم دهقان من أهل السواد في عهد علي فقال له علي : ان أقمت في أرضك رفعت الجزية عن رأسك وأخذنا من أرضك ، وان تحولت عنها فنحن أحق بها »[٣] . .

---

(١) الحنفي - الاستخراج - ص ٥٩
- القريشي - الخراج - ص ٧٩
(٢) الحنفي - الاستخراج - ص ٥٩
- القريشي - الخراج / ص ٦١
(٣) الحنفي - الاستخراج - ٦٨
- القرشي - الخراج - ٦١
- الخطط المقريزية - ١ / ٧٧ - تقي الدين ابي العباس احمد بن علي المقريزي - المواعظ، الاعتبار بدكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية - طبعة جديدة - مطبعة المتنبي - بغداد - بدون تاريخ .

ـ « أسلم دهقان من أهل التمر فقال له علي : اما جزية رأسك فتدفعها واما أرضك فللمسلمين ، فان شئت فرضنا لك ، وان شئت جعلناك قهرمانا لنا ، فما أخرج الله عز وجل من شيء اتيتنا به »[1] وهذا يدل على ان من بيده شيء من أرض الخراج انما هو عامل للمسلمين يترك له كفايته بعمله ويؤخذ منه ما فضل [2] فان لم يدفع الخراج يكون قد اعتدى على حق من حقوق الامة ، وللدولة ان تأخذ الأرض من يده وتعطيها لمن يعملها ويؤدي حقوق الأمة فيها.

ـ « ان اناسا قدموا من البحرين . . فقالوا ان بأرضنا أرضا ليست لاحد من الناس قد خربت منذ اباد الدهر فأعطناها ، فقال (علي بن ابي طالب) : الأرض فيء للمسلمين ما خرج منها فهو بينهم سواء ، ولو رضوا كلهم اعطيتكموه ، ولكن لا يحل لي ان اعطيكم ما لا أملك »[3]

وواضح ما في جواب الامام علي ان الأرض ملك الأمة بحيث يمتنع على الدولة ذاتها ان تتصرف فيها خارج اطار ما تمليه ملكية الأمة من صور التصرف فيها بل ان قوله لا يحل لي ان اعطيكم ما لا املك، تعبير غاية في الوضوح على أن ما تعود ملكيته للأمة لا يمكن لأية جهة ان تخرجه عن ملكيته العامة . ولذلك رفض طلبهم . مع أن الأرض التي طلبوها هي أرض موات ولكن يبدو من سياق الواقعة انهم طلبوها ليتملكوها ملكية خاصة وليس بصيغة الاقطاع .

ـ « تصير هذه الأرض دار اسلام ، ولا يجوز بيع هذه الأرض ولا رهنها ويجوز بيع ما استحدث فيها من نخل او شجر[4]

وإجازة بيع (ما استحدث فيها) وليس بيعها ، فيه تميز بين حقوق الفرد في الأرض وحقوقه في المنافع التي يضيفها الى الأرض . اما الأرض فلا يحق له

---

(١) الحنفي ـ ٦٨

(٢) نفس المصدر

(٣) نفس المصدر

(٤) الماوردي ـ الاحكام السلطانية ـ ١٣٧ ـ ١٣٨

التصرف فيها لأنها ليست ملكه . . اما المنافع ، فهي ثمرة عمله ، ومن ثم فهي ملكه يجوز له التصرف فيها تصرف من يملك ملك رقبة . .

- « ذكر في توضيح حكم السواد » ان عمر رض وقفه على كافة المسلمين ، وأقره على أيدي أربابه ، بخراج ضربه على رقاب الأرضين يكون أجرة لها تؤدى في كل عام ، وصارت أي الأرض بوقفه لها في حكم ما أفاء الله على رسوله (أي حكم أرض الصلح عنده التي لم يوجف عليها) ، ويكون المأخوذ من خراجها مصروفا في المصالح ، فلذا يمنع من بيع رقابها وتكون المعارضة عليها بالانتفاع لانتقال الايدي ، لا لثبوت الملك ، الا على ما أحدث فيها من غرس وبناء »[1]

وبهذه الشواهد ، نقف عند حكم واضح وقاطع في جعل الأرض المحررة حربا ، ملكا عاما للمسلمين ، اي بمعنى انها ملكية الامة كنقيض للملكية الخاصة ، وقد رأينا ان تلك الشواهد والسير ، منعت التصرف في رقابها بالبيع والشراء ، ونفت ثبوت الملك عليها باستثناء ما أحدث فيها من غرس وبناء ، فاذا اراد شخص ان يبيع فانه انما يبيع حقوقه الخاصة المضافة الى رقبة الأرض وليس له غير ذلك . .

---

(١) الماوردي - ص ١٦٦

المبحث الثاني

الأرض المحررة عن طريق الصلح

وهيْ الأرضون التي دخلت دار الاسلام صلحـا ، دون حرب ، او بعـد حرب ولكنها منعت نفسها من السقوط المباشر بأيدي المسلمين فتدخل هذه الأرض دار الاسلام مع بقاء أهلها على دينهم او دخولهم الاسلام بموجب عهد صلح يتفق على شروطه الطرفان . وقد نبه الرسول قادتـه الى ضرورة الاستجابـة الى عهـود الصلح متى طلبها الخصوم وقال في ذلك « لعلكم تقاتلون قوما فتظهرون عليهم فيتقونكم بأموالهم دون أنفسهم وأبنائهم ، فيصالحونكم على صلح ، فلا تصيبوا منهم شيئا فوق ذلك فانه لا يصلح لكم »[1] وحث المسلمين على الوفاء بالتزامات عهود الصلح والامتناع عن ظلم المتصالحين او التجاوز على حقوقهم او تكليفهم فوق شروط الصلح ، فقال « الا من ظلم معاهدا او انتقصه فوق طاقته او أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فانا حجيجه يوم القيامة [2] . .

وشروط الصلح تحكمها عوامل مختلفة ومتعددة ، منشؤ ها في كل الاحوال مصلحة نشر الاسلام ، والمسلمون في كل الاحوال ملزمون بالاستجابة الى طلب الصلح اذا طلب منهم بحسب توجيه الرسول الانف الذكر ، والثابت ان شروط الصلح يقررها قائد جيش المسلمـين مع المتصالحين ، فلـه ان يعـرض شروطـه

---

(١) ابي داود ـ سنن أبي داود ـ ٢/ ١٥٢ ـ ط ١ ١٩٥٢

ـ الحموي ـ معجم البلدان ـ ص ١/ ٤٦ ط ١٩٧٧

(٢) نفس المصدر ـ ٢/ ١٩٥٢

ولهؤلاء ان يقبلوها او يواصلوا القتال ، والقصد من هذه الاشارة ان عهد الصلح عهد سياسي ، يقرره القائد من وحي ظروف المعركة وموازين القوى ، وطبيعة المنطقة ونوع المقاومة وصلة كل ذلك بعوامل دولية !ذا كانت المنطقة على تخوم دول أجنبية مجاورة للوطن العربي ولذلك نجد الرسول يوصي قادته بألا يجعلوا للمتصالحين ذمة الله ورسوله في عهد الصلح وإنما يجعلون لهم ذمتهم (أي ذمة القادة) لان جعل ذمة الله والرسول للمتصالحين يقضي ان يكون عهد الصلح مصيبا اصابة قاطعة، وهو أمر قد لا يحتمل على الدوام .وفي هذا يقول الرسول مخاطبا القادة العسكريين « اذا حاصرت اهل حصن ، فارادوك ان تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه ولكن إجعل لهم ذمتك وذمة أبيك وذمم أصحابك . . وان حاصرت حصناً ، فأرادوك ان تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن انزلهم على حكمك ، فانك لا تدري اتصيب حكم الله فيهم او لا[1] ، وعلى هذا المنهج سار الصحابة والتزموا بوصية الرسول . فقد جاء في كتاب عمر بن الخطاب الى الجيش الذي ذهب ليقاتل في خانقين « . . . اذا حاصرتم حصنا فارادوكم ان ينزلوا ، فانهم لا تدرون أتصيبون فيهم حكم الله ام لا ، ولكن انزلوهم على حكمكم ثم أقضوا فيهم بعد ما شئتم »[2].

ودلالة هذه الوصايا ، هي أن عهود الصلح عهودٌ سياسية تتم في ظروف حرب وسلام وتبشير بالاسلام فهي لا ترتقي الى منزلة الاحكام الشرعية الدينية ، بل هي نوع من القيادة وادارة العلاقات مع المجموعات المختلفة أيديولوجيا ، وأحكام تصدر عن البشر مستندة الى معطيات الظرف الذي يعيشونه ، ومن هنا تنوعت شروط عهود الصلح وتعددت صيغها بتنوع الحالات التي واجهها القادة وتعدد المجتمعات والبيئات التي احتكوا فيها . .

وبقدر صلة الأمر بموضوع ملكية الأرض ، يمكن القول بأن عهود الصلح

---

(١) عمارة ، د . محمد (الاسلام والوحدة القومية ص ٨٢) .

(٢) نفس المصدر .

تضمنت عدة أنواع من الشروط بخصوص عائدية الأرض واختصاص التصرف فيها فهي :

١ ـ اما ان يصالح المتصالحون على أن الأرض تكون للمسلمين وبذلك تصبح الأرض فيئاً لمجموع الأمة ، وتخضع في التصرف بها لما تمليه مصلحة الأمة ، وعندها لا يجوز بيعها ولا رهنها ويكون الخراج أجرة تدفع مقابل الانتفاع بها او استثمارها نيابة عن الأمة . وهذا النمط من الأراضي ، اذا اسلم من يستثمرها لا يسقط عنه الخراج باسلامه . وانما تسقط عنه الجزية لانه باسلامه يصبح أمره كبقية المسلمين « له ما للمسلمين وعليه ما عليهم ، فان الاسلام يهدم ما قبله »[1] بينما الأرض التي اعتبرت فيئا أي ملكا عاما لمجموع الامة ، لا يسقط حق الأمة فيها اذا ، أسلم من هي بحوزته . . وكذلك الحال لو ان شخصا مسلما استثمر أرضاً من أراضي الخراج ، فان الخراج لا يسقط عنه . . لان الخراج وظيفة للأرض [2]

٢ ـ واما ان يصالحوا على أن الأرض لهم ، ويضرب عليها أو لا يضرب الخراج ، واذا ضرب الخراج عليها دون ان تفرض عليهم الجزية ، واعتبر الخراج بدل الجزية ، فاذا أسلم أحدهم سقط عنه الخراج ، ولأرباب هذه الأرض أن يتصرفوا بها تصرف من يملك رقبتها بالبيع والشراء والهبة [3] .

٣ ـ وأما أن يصالحوا على أن يكون شطر الأرض لهم وشطرها الآخر للمسلمين . كما في أراضي فدك [4] ، وعليه فان المصالحين يلتزمون بشروط الصلح وليس عليهم الا ما صولحوا عليه [5] وقد تم تحرير مناطق واسعة من الوطن العربي

---

(١) ابن سلام ـ الاموال ـ ٢٢٩

(٢) الشافعي ـ الام ـ ٤/١٥٨

(٣) الطوسي ـ النهاية ـ ٤١٩

(٤) الماردي ـ الاحكام السلطانية ـ ص ١٦٩

(٥) ابن سلام ـ الاموال ـ ص ٢٢٨ ، الحنفي ـ الاستخراج ص ٣٦

صلحا ، فمن المناطق التي حررت بالصلح أرض هجر وفدك ونجران والبحرين وأيلة ودومة الجندل وأذرح ومعظم أرض الجزيرة وكذلك بعض مدن الشام كالجراجمة في شمال سوريا بالقرب من إنطاكية [1] .

ومن نماذج الصلح الذي تكون فيه الأرض فيئا للمسلمين ، أي ملكا عاما للمسلمين ، وللمتصالحين حق الاستثمار بها مقابل الاجرة والخراج ، ما يأتي :

- « قضى رسول الله ﷺ فيمن اسلم من أهل البحرين انه قد أحرز دمه وماله إلا أرضه فهي فيء للمسلمين لانهم لم يسلموا وهم ممتنعون [2] وهذا النص يفيد أن أصل عهد الصلح ، تضمن ان تكون الأرض للمسلمين بدلالة ان من يسلم لاُ تعود اليه الأرض . .

- « عندما فتح المسلمون أرض خيبر ، وهي ثمانية حصون ، فتحوا ستة حصون منها بالحرب ، واثنين صلحا هما (حصني الوطيح والسلالم) . بعد ان حاصرهم الرسول بضع عشرة ليلة فسألوه أن يسير بهم ويحقن لهم دماءهم ففعل ذلك »[3] ثم عاملهم بعد ذلك على زراعتها بالنصف على أن يبقيهم فيها للفترة التي يقرها حتى أجلاهم عنها عمر بن الخطاب .

- « هذا كتاب من خالد بن الوليد لأهل دمشق : اني قد أمنتهم على دمائهم وأموالهم وكنائسهم [4] . فالأرض بموجب هذه العهود « تصير فيئا ويكون عاما للناس في الاعطية وأرزاق الذرية وما ينوب الامام من امور العامة [5] . .

---

(١) الحنفي ـ الاستخراج ـ ص ٤٢ ـ ٤٣ ، ابن سلام ـ الاموال ـ ١٨٨ ، الطبري ـ ٤/ ١٥٢ ـ ١٥٥ .

(٢) الحنفي ، الاستخراج ، ص ٣٧ ، ابن سلام ، الاموال ص ٢٢٧

(٣) الماوردي ـ الاحكام السلطانية ـ ص ١٦٩

ـ الحنفي ـ الاستخراج ـ ص ٢٣

ـ المقرشي ـ الخراج ـ ص ٢٠ ، ٣٧ ، ٣٨

(٤) ابن سلام ـ الاموال ـ ص ٢٩٧

(٥) نفس المصدر ـ ص ٦٨٨

أما عهود الصلح التي تكون فيها الأرض للمسلمين وللمتصالحين ، فمن أمثلتها ما يلي :

- « لما فتح (أي الرسول) خيبر جاءه أهل فدك فصالحوه بسفارة محيصة بن مسعود على أن له نصف أرضهم ونخلهم يعاملهم عليه ولهم النصف الآخر ، فصار النصف منها من صدقاته معاملة مع أهلها بالنصف من ثمرها ، والنصف الآخر خالصا لهم الى ان أجلاهم عمر فقوم فدك ودفع إليهم نصف القيمة فبلغ ذلك ستين ألف درهم[1] واضح عن ان عهد الصلح هذا أقر نصف الأرض بيد أهل فدك ، والنصف الآخر أصبح ملكا عاما للمسلمين لانه فيء لم يوجفوا عليه بخيل ولا ركاب .

- « ان عمر بن الخطاب بعث خالد بن ثابت الفهمي الى بيت المقدس في جيش ، وعمر بالجابية . . فقاتلهم فأعطوا ان يكون لهم ما أحاط بحصنها ، على شيء يؤدونه ، ويكون للمسلمين خراجاً منها ، فقال خالد ، قد بايعناكم على هذا ان رضي أمير المؤمنين ، وكتب الى عمر يخبره بالذي صنع الله له فكتب اليه : ان قف على حالك حتى اقدم عليك ، فوقف خالد عن قتالهم وقدم عمر مكانه ، ففتحوا له بيت المقدس على ما بايعهم عليه خالد بن ثابت »[2]

- « صالح خالد أهل اليمامة خلال حروب الردة على نصف الصفراء والبيضاء والحلقة والكراع »[3] وقد اشترط في هذا العهد نصف الحلقة اي السلاح لاسباب امنية وتحسبا لاحتمال ارتداد اهل اليمامة مرة ثانية وأيضا لاذلالهم . .

---

(١) الماوردي ـ الاحكام السلطانية ـ ص ١٧٠
ـ الحنفي ـ الاستخراج ـ ص ٢٥
(٢) ابن سلام ـ الاموال ـ ٢٢٥
ـ الحنفي ـ الاستخراج ـ ص ٤٣
ـ البلاذري ـ فتوح البلدان ـ ص ١٤٤ ـ ١٤٥
(٣) البلاذري ـ فتوح البلدان ـ ص ١٠٠
ـ ابن سلام ـ الاموال ـ ص ٢٨٦

- « كتاب الصلح الذي كتبه الرسول الى أكيدر « دومة الجندل » جاء فيه . . .

« ان لنا الضاحية من الضحل والبور والمعامي واغفال الارض والحلقة والسلاح والحافر والحصن ولكم الضامنة والمعين من المغمور ، لا تعدل سارحتكم ولا تعد فاردتكم ولا يحظر عليكم النبات . . عليكم بذلك عهد الله والميثاق ولكم بذلك الصدق والوفاء [1] . .

وأما عهود الصلح التي تركت بموجبها الأرض للمتصالحين فمن أمثلتها : -

- « كتاب الصلح لأهل نجران » : جاء فيه : -

بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا ما كتب النبي رسول الله محمد لنجران اذ كان له عليهم حكمه في كل ثمرة وصفراء وبيضاء . . . فافضل عليهم وترك ذلك ، الفيء حلة من حلل الأواقي . . . ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم . . . ومن أكل منهم ربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة . . [2] .

فلما ولي عمر بن الخطاب أصابوا الربا في زمانه فأجلاهم عمر وكتب لهم « اما بعد فمن وقعوا به من أمراء الشام أو العراق فليوسعهم من خريب الأرض وما اعتملوا من شيء فهو لهم لوجه الله ، وعقبى من أرضهم » ، فأتوا العراق فاتخذوا النجرانية وهي قرية بالكوفة [3] .

---

(١) سيرة ابن هشام مع حاشيته الروض الانف - ٤/١٩٦
- البلاذري - فتوح البلدان - ٧٢/٧٣
- ابن سلام - الاموال - ص ٢٨٢

(٢) البلاذري - فتوح البلدان - ص ٧٦
- ابن سلام - الأموال - ص ٢٧٣
- أبو يوسف - الخراج - ص ٧١ - ٧٣

(٣) ابو يوسف - الخراج .
- البلاذري - فتوح البلدان - ص ٧٦ - ٧٨

- « كتاب الصلح الذي كتبه الرسول لثقيف أهل الطائف . . . ان واديهم حرام محرم لله كله ، عضاهه وصيده وظلم فيه أو سرق فيه أو اساءة وثقيف أحق الناس بوج (يعني الطائف) ولا يعبر طائفهم ولا يدخله عليهم احد من المسلمين يغلبهم عليه ، وما شاءوا احدثوا في طائفهم من بنيان أو سواه بواديهم لا يحشرون ولا يعشرون ولا يستكرهون بمال ولا نفس ، وهم أمة من المسلمين يتولوجون من المسلمين حيث ما شاءوا وأين تولجوا . . .[1] ويذكر ان الرسول حاصر الطائف خمسة عشر يوماً وقيل شهراً ، ثم خافت ثقيف ان ينجح الحصار فبعثوا اليه وفدهم فصالحهم على أن يسلموا ويقرهم على ما في أيديهم من أموالهم وركازهم[2] .

- « صالح الرسول أهل تيماء على الجزية ، فأقاموا ببلادهم وأرضهم في أيديهم [3] .

- « صالح الرسول أهل مقنا على بقاء الأرض بأيديهم مقابل أن يدفعوا ربع ما تخرج نخيلهم وقد جاء في كتاب الصلح (. . . فان لرسول الله بذمتهم . . . والكراع والحلقة الا ما عفا عنه رسول الله . . . أو رسول رسول الله وان عليكم بعد ذلك ربع ما اخرجت نخيلكم وربع ما صادت عرككم ، وربع ما اغتزلت نساؤكم . . . »[4] . . .

---

(١) ابن سلام - الأموال - ص ٢٧٧

(٢) البلاذري - فتوح البلدان - ص ٦٦ - ٦٧

(٣) نفس المصدر - ص ٤٨

(٤) البلاذري - ص ٧٢

المبحث الثالث
الأرض المحررة بطريق الاسلام الطوعي

الأرض التي أسلم عليها أهلها طوعاً

وهي كل أرض أسلم أهلها طوعاً وباختيارهم دون ان يواجهوا حالات الحرب أو التهديد بها من قبل المسلمين ، كأرض المدينة واليمن وبعض هجر والبحرين فهم مالكون لرقابها وأرضهم أرض عشرية[1] ولا اختلاف على حكم هذا النوع من الأرض . وتكاد المصادر التي تناولته تجمع عليه . فقد جاء في كتاب الأموال « وجدنا الآثار عن رسول الله والخلفاء قد جاءت في افتتاح الأرضين بثلاثة احكام : ارض أسلم عليها أهلها ، فهي ملك أيمانهم ، وهي أرض عشر لا شيء عليهم فيها غيرها[2] وفي كتاب الخراج ذكر « إذا أسلم أهل الحرب على أنفسهم ، وأراضيهم ، فان دماءهم حرام وما أسلموا عليه من أموالهم فلهم ، وكذلك أرضهم . وهي أرض عشر بمنزلة المدينة ، حيث أسلمها مع الرسول ﷺ وكانت أرضهم أرض عشر وكذلك الطائف والبحرين وكذلك أهل البادية اذا اسلموا على مياههم وبلادهم فلهم ما أسلموا عليه في أيديهم[3] فكل أرض أسلم أهلها عليها . . . فهي لهم وهي بمنزلة المدينة حين أسلم عليها أهلها وبمنزلة اليمن[4] .

(١) ابن سلام - الأموال - ص ٦٨٦
(٢) نفس المصدر - ص ٧٧
(٣) أبي يوسف - الخراج - ص ٦٣
(٤) نفس المصدر - ص ٦٩

وجاء نفس الحكم في الأحكام السلطانية[1] عند الحديث عن أقسام الأرضين فذكر القسم الثاني وهو « ما أسلم عليه أربابه فهم أحق به ، فتكون أرض عشر ولا يجوز أن يوضع عليها خراج « وفي كتاب النهاية[2] ورد بصدد أنواع الأرض » ومنها أرض من أسلم عليها طوعاً ، فهم أملك بها ، وكانت ملكاً لهم ، وليس عليهم أكثر من الزكاة العشر أو نصف العشر » وعلى وجه الاجمال فحكم الأرض التي أسلم أهلها طوعاً ، هو حكم أرض المدينة ، تبقى لمن أسلم عليها لأن الاسلام يحرز دمه وماله وأرضه . ومن الشواهد التي ذكرت في هذه الأرض ما يأتي : -

- « انه لما بلغ أهل اليمن ظهور الاسلام وعلو حقه اتته (يقصد الى النبي) وفودهم ، فكتب لهم كتاباً بإقرارهم على ما أسلموا عليه من أموالهم وأراضيهم وركائزهم ، فأسلموا ، ووجه اليهم رسله وعماله لتعريفهم شرائع الاسلام وسننه وقبض صدقاتهم »[3] ومما جاء في كتاب الرسول « . . . من محمد النبي رسول الله الى الحارث بن عبد كلال ونعيم بن عبد كلال وشرح بن عبد كلال ، والى النعمان قيل ذي رعين ومعافر وهمدان ، أما بعد فان الله قد هداكم بهدايته ، ان اصلحتم وأطعتم الله ورسوله وأقمتم الصلاة وأتيتم الزكاة . . . »[4] .
- « أسلم العرب من أهل البحرين وهجر اما اليهود والمجوس فلم يسلموا وصالحوا على شروط . . . وكتب الرسول الى أهل البحرين كتاباً جاء فيه « اما بعد ، فانكم اذا أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة ونصحتم لله ورسوله وأتيتم عشر النخل ونصف عشر الحب . . . فلكم ما اسلمتم عليه . . »[5] .

---

(١) الماوردي - الأحكام السلطانية - ص ١٤٧

(٢) الطوسي - النهاية - ص ٤١٩ - ٤٢٠

(٣) البلاذري - فتوح البلدان - ص ٨٠

(٤) نفس المصدر - ص ٨٢

(٥) البلاذري - فتوح البلدان - ص ٨٩

« وكتب رسول الله ﷺ الى المنذر بن سلوى فأسلم ودعا أهل هجر فكانوا بين راضٍ وكاره . اما العرب فأسلموا ، وأما المجوس واليهود فرضوا بالجزية فأخذت منهم »[1] .

(١) نفس المصدر ـ ص ٩١

ـ الحموي ، معجم البلدان ـ ٣٤٨/١

المبحث الرابع

الأرض المـوات

عرفت الأرض الموات بأنها « ما لا ينتفع به من الأراضي لانقطاع الماء عنه أو لغلبته عليه أو كونها حجراً أو سبخة ونحو ذلك مما يمنع الزراعة ، سميت بذلك لعدم الانتفاع بها »[1] وعرفها بعضهم بأنها الأرض البعيدة عن العمران والتي لا يتوفر لها الماء فهي على هذا الرأي ، كل ما لم يكن عامراً ولا حريماً لعامر » أو ما يعد من العامر ولم يبلغه الماء »[2] وقيل فيها ايضاً « اذا لم يكن في الأرضين . . . أثر بناء ولا زرع ولم تكن فيئاً لأهل القرية ولا مسرحاً ولا موضع مقبرة ولا موضع محتطبهم ولا موضع مرعىٰ دوابهم واغنامهم ، وليست بملك احد ولا في يد أحد فهي موات »[3] .

وحكم هذا النوع من الأرض ، سواء كان في الأرض التي حررت بالحرب أو بالصلح أو التي أسلم أهلها طوعاً ، انها ملكٌ للدولة ، لا يجوز امتلاكها ملكية خاصة بأي وجه من أوجه التملك ، وللدولة ان تقرر سبل التصرف فيها وكيفية ذلك ، وان تقرر الحقوق التي يمكن أن تنشأ للأفراد فيها والأسس التي تستند اليها تلك الحقوق ، وكل هذه نظمتها أحكام احٰياء الأرض الموات وحددتها بدقة متناهية والذي يهمنا في هذا الصدد هو الشواهد والآثار الدالة على ان الموات تكون ملكاً

(١) الاختيار لتعليل المختار ـ ص ٣/ ٦٦ ـ ٦٧

(٢) المقريزي، الخطط المقريزية ص ١/ ٧٧

(٣) أبو يوسف ـ الخراج ـ ص ٦٣

للدولة ، بغض النظر عن طريقة دخول الأرض في دار الاسلام .

- « قال رسول الله « عادي الأرض لله ولرسوله ثم لكم من بعد ، فمن احيا أرضاً ميتة فهي له ، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين »[1] والعادي كل أرض كان لها ساكن في اباد الدهر فانقرضوا فلم يبقَ منهم أنيس ، فصار حكمها الى الأمام ، وكذلك كل أرض موات لم يحيها أحد[2] ، وهذا الحديث عام يشمل الأرض الموات او عادي الأرض في الدولة الاسلامية بكاملها سواء كان تحريرها بالحرب أو بالصلح أو الاسلام الطوعي .

- « جاء بلال بن الحارث المزني الى رسول الله فاستقطعه ارضاً فاقطعها له طويلة عريضة ، فلما ولي عمر قال له : يا بلال انك استقطعت رسول الله ﷺ أرضاً طويلة عريضة فقطعها لك ، وان رسول الله لم يكن يمنع شيئاً يسأله وانت لا تطيق ما في يديك ، فقال : أجل ، فقال : فانظر ما قويت عليه منها فامسكه وما لم تطق وما لم تقو عليه فادفعه الينا نقسمه بين المسلمين فقال ـ لا أفعل والله شيئاً ، اقطعنيه رسول الله ﷺ فقال عمر : والله لتفعلن ، فأخذ منه ما عجز عن عمارته ، فقسمه بين المسلمين »[3] .

وفي هذا النص نرى ان اقطاع الرسول قد شمل ارضاً هي من المدينة ، والمدينة انما أسلم عليها أهلها راغبين غير مكرهين والسنة من الرسول ان من أسلم على شيء فهو له ، فهي اذن ارض موات من موات المدينة لأنه لا يحتمل أن تكون لأحد من المسلمين فيقطعها له كما انها ليست من العامر طبيعياً كالمراعي لأنها في هذه الحالة ايضاً هي ملك لعامة المسلمين . ويسند هذا التفسير ، أي ان الموات يكون ملكاً للدولة واقعة اقطاع الرسول ابيض بن حمال ملح مأرب ، فلما تبين للرسول ، ان الملح المذكور ثروة وهبتها الطبيعة جاهزة لاستثمارها المباشر من قبل الانسان ،

(١) أبو يوسف ـ الخراج ـ ص ٦٥ ، القرشي ـ الخراج ـ ص ٨٥
ـ القرطبي ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد ـ ٣٢٢/٢
(٢) ابن سلام ـ الأموال ـ ص ٣٩٣
(٣) القرشي ـ الخراج ـ ص ٩٣

وانه جار كالماء ، ارتجعه منه ، لأنه في المرة الأولى عندما اقطعه اياه ، كان يعتقد انه في أرض موات وان ابيض ابن حمال سيتكلف احياءَه ، ويجعله نافعاً فأباح اقطاعه اياه ، لكنه عندما علم ان الملح المذكور لا يحتاج الى البحث والتنقيب والاستخراج ، وانه جاهز للاستهلاك امتنع عن اقطاعه واقره ملكاً للأمة ، ولجميع ابنائها حقوقاً متساوية في الاستفادة منه[1] .

- ان رسول الله لما قدم المدينة جعلوا له كل ارض لا يبلغها الماء يصنع بها ما يشاء »[2] .

وأيضاً « ان الأنصار وهبت رسول الله كل فضل كان في خططها »[3] .

- وفي كتاب الصلح الذي كتبه الرسول لأهل دومة الجندل ، أعطاهم الأرض العامرة والعامرة طبيعاً اي التي فيها المراعي ، وأخذ للمسلمين « الضاحية من الضحل والبور والمعامي واغفال الأرض »[4] .

- حديث الرسول « من احيا مواتاً فهو له وليس لعرق ظالم فيه حق »[5] .

- « قضى رسول الله ان الأرض أرض الله والعباد عباد الله ومن أحيا مواتاً فهو أحق به »[6] .

- وعن عمر بن الخطاب ان « من أحيا أرضاً ميتة فهي له ، وليس لمتحجر حق بعد ثلاث سنين »[7] .

- « وعن أبي عبدالله » ان الأرض لله تعالى جعلها وقفاً على عباده فمن عطل ارضاً

---

(١) ابن سلام - الأموال - ص ٣٩٢ - ٣٩٨

(٢) ابن سلام - الأموال - ص ٣٩٧

- العاملي ، الوسائل - ١٢ - ٤٥

(٣) البلاذري - فتوح - ص ٢٠

(٤) ابن هشام ٤/١٩٦ ، البلاذري ٧٢/ ٧٣ ، ابن سلام ٢٨٢

(٥) سنن ابي داود - ٢/ ١٥٨

(٦) سنن الترمذي - ٢/ ٤١٩

(٧) سنن أبي داود - ٢/ ١٥٩

ثلاث سنين متوالية لغير ما علة اخذت من يده ودفعت الى غيره »[1] ومن أخذت منه أرض ثم مكثت ثلاث سنين لا يطلبها لم يحل له بعد ثلاث سنين ان يطلبها »[2] .

ان هذا النص يذهب مذهباً بعيداً في الوضوح والتحديد بشأن الموقف من الأرض فقد ربط مباشرة بين الحقوق الناشئة للفرد في الأرض باستثمارها والانتفاع بها ، ومتى توقف استثمار الأرض ، سقط كل حق فيها للفرد ، بحيث اصبح تعطيل الأرض سبباً كافياً لنزعها من يده ودفعها الى غيره ، لأنها ليست ملكاً له ، فيتصرف بما يؤدي الى تعطيلها ، ولأنها تمثل حقوق الأمة ، توجب ان تدفع الى من يستثمرها ويؤدي ما عليها من حقوق للأمة .

- اجلى عمر أهل نجران بعد ان اصابوا الربا كما سبقت الاشارة الى ذلك، فكتب لهم «اما بعد فمن وقعوا به من امراء الشام والعراق فليوسعهم من خريب الأرض وما اعتملوا من شيء فهو لهم لوجه الله وعقبى من أرضهم»[3] .

وكتاب عمر يشير الى ان الخريب او الموات من الأرض في البلاد المحررة بالحرب هو ايضاً للدولة ، وشبيه بهذه الحالة الأرض التي سأله إياها اناسٌ لمربط خيلهم في « اندركيسان بدمشق ، فأعطاهم طائفة منها فزرعوها ، فانتزعها منهم وأغرمهم لما زرعوا فيها »[4] .

- ان رسول الله ﷺ قال « من أحيا مواتاً . . . الخ ، وقوله عادي الأرض لله . . . الخ ، ففي هذين الحديثين وغيرهما الدلالة على ان الموات ليس ملكاً لأحد ، بعينه ، وان من احيا مواتاً فهو له ، وان الأحياء ليس هو النزول فيه وما أشبهه . وانما الأحياء الذي يعرفه الناس هو العمارة بالحجر والمدر والحفر لما بني دون

---

(١) العاملي - وسائل - ص ١٧ - ٣٤٥
(٢) نفس المصدر
(٣) بن سلام - الأموال - ص ٤٠٤
(٤) نفس المصدر - ص ٤٠٠

اضطراب الأبنية وما اشبه ذلك »[1] .

- ان رسول الله لما قدم المدينة اقطع الناس الدور ، والمدينة تنسب الى اهلها من الأوس والخزرج ، فلما كانت المدينة صنفين احدهما معمور ببناء وحفر وغراس وزرع ، والآخر خارج من ذلك فاقطع رسول الله من الخارج من ذلك من الصحراء ، استدللنا على ان الصحراء وان كانت منسوبة الى حي باعيانهم ليست ملكاً لهم كملك ما احيوا ، وفي ذلك دلالة على ان النبي اقطع الناس بالمدينة وذلك بين ظهراني عمارة الانصار من المنازل والنخل ، فلم يكن لهم بالعامر منع غير العامر ، ولو كان لهم لم يقطعه الناس ، وفي هذا دلالة على ان ما قارب العامر وما لم يقارب ، من الموات سواء في ان لا مالك له ، فعلى السلطان اقطاعه ممن سأله »[2] .

- « ومن احيا ارضاً ميتةً، كان املك بالتصرف فيها من غيره ، ولا يجوز للامام انتزاعها من يده الى غيره ، الا ان لا يقوم بعمارتها كما يقوم غيره أو لا يقبل عليها ما يقبله الغير »[3]

فهذه الشواهد والنصوص تفيد بأن الأرض الموات ملكٌ للدولة ، هي التي تقرر كيفية التصرف فيها بما في ذلك اقطاعها والسماح باحيائها وتنظيم الحقوق المترتبة على ذلك، وهي تشمل الموات في عموم الدولة الاسلامية اياً كانت طريقة دخوله في اطار الدولة الاسلامية، ويعزز هذا الموقف من الموت الأحكام الخاصة بالتحجير والحمى، والتحجير هو ان يضرب على الأرض الاعلام والمنار[4] فيمنع الآخرين منها، والحمى ان يحمي من المرعى الطبيعي او المياه الطبيعية ما هو لخاصته دون غيره، فيرعى مع العامة فيما سواه ويمنع هذا من غيره[5] فقد جاءت الأحكام

(١) الشافعي ـ الام ـ ٤/ ٤٥

(٢) الشافعي ـ الام ـ ٤/ ٤٥ ـ ٥٠

(٣) الطوسي ـ النهاية ـ ٤٢٠

(٤) القرشي ـ الخراج ـ ص ٩٠

(٥) الشافعي ـ الام ـ ص ٤/ ٥٠

مجمعة على انه لا يجوز التحجير على الأرض أو حمى المراعي الطبيعية .

وذكر عن عمر قوله ان « من عطل ارضاً ثلاث سنين لم يعمرها فجاء غيره فعمرها فهي له »[1] وكذلك حديث الرسول « لا حمى الا لله ولرسوله »[2] وهذا يشير ايضاً ان الأرض الموات هي ملك الدولة ، والا لما منع التحجير على الأرض الموات ، ومنع الحمى للمراعي الطبيعية لأنها فيء وملك عام للمسلمين لهم فيه حقوق متساوية .

---

(١) القرشي ـ الخراج ـ ص ٩١

(٢) الماوردي ـ الأحكام السلطانية ـ ص ١٨٥.

المبحث الخامس
الأرض العامرة طبيعيا

يقصد بالأرض العامرة طبيعيا ، تلك التي فيها الغابات والمراعي ومنابت الأعشاب ، كهبة من الطبيعة دون ان يتكلف أحدٌ في استنباتها جهدا او مشقة ، وليست في ملك احد أو إختصاصه وقد قضت الاحكام بصدد هذه الأرض انها تكون فيئا عاما لمجموع الامة ، فلا يجوز لاحد ان يتحجر او يحمي منها لخاصته ، ولا يجوز للامام او الدولة ان يقطع منها لاحد دون سائر أبناء الامة ، فهي مباح مشترك للجميع ، ولهم فيها حقوق متساوية ولكل فرد ان ينال حاجته منها ، كأن يحتطب او يحش الحشيش أو يرعى ماشيته فيها ، ولا يسمح له بأكثر من ذلك ، ويستند في تأكيد هذا الحكم الى ما أباحه الرسول للناس كافة من مصادر الثروة الطبيعية بقوله « الناس شركاء في ثلاث في الكلأ والماء والنار »[1] ودلالة الحديث تعني ان القوم اذا نزلوا بالأرض فيها النبات الذي أخرجه الله للانعام مما لم يتعب فيه احد بحرث ولا غرس ولا سقي فهو لمن سبق ، وليس لأحد ان يحتظر منه شيئا دون غيره ولكن ترعاه انعامهم ومواشيهم ودوابهم معا ، وترد الماء الذي فيه ، وجاء عن الرسول أيضا وبنفس معنى الحديث السابق قوله « المسلم أخو المسلم يسعهما

---

(١) سنن أبي داود - ٢/ ٢٤٩
- الترمذي - ٢/ ٣٧١
- صحيح البخاري بشرح الكرماني - ١٠/ ١٧١ - ١٧٢
- القرشي - الخراج - ص ١٠١

الماء والشجر»[1] فنهى بهذين الحديثين ان يحمى من ذلك شيء الا ما كان من حمى لله ولرسوله ، ويمتد مفعول هذا الحكم ليشمل المياه الطبيعية ايضا والمراعي الطبيعية فالشواهد والاحكام بخصوص اباحتهما كثيرة ومن الواضح ان المياه والمراعي الطبيعية المشمولة بتلك الشواهد والاحكام ، إنما باطلاقها ، اي سواء كانت في أرض محررة بالحرب ام بالصلح ام بالاسلام الطوعي ، ومن هذه الشواهد والاحكام :

- « واما الكلأ فان كان في أرض مباحة فالناس فيه شركاء في الاحتشاش والرعي كاشتراكهم في ماء البحر او ان كان في ارض مملوكة وقد نبت بنفسه فهو كالنهر في أرضه لا يمنع عنه وله المنع من الدخول في ملكه »[2]

ان هذا النص يضع فواصل واضحة بين ما هو محل للملكية الخاصة وما هو بخلاف ذلك ، فالمراعي كماء البحر هبة من الطبيعة لم يبذل أحد فيها جهداً خاصاً يبرر امتلاكه حقاً خاصاً فيها دون غيره بينما النهر الذي يحفره في أرضه يكون بعمله فهو له حق الاستفادة من فوائد المجرى ، وله ان يمنع الآخرين من الاستفادة والتصرف فيه ، لانه يملك ان يمنع الدخول في أرضه . اما الماء فانه يبقى على اباحته لكونه ليس ثمرة لعمله . فاذا منع الغير منه فانما منع من دخول أرضه وليس من أخذ الماء .

- « حديث الرسول لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به فضل الكلأ »[3] أي من حيث ان

---

(١) ابن سلام - الاموال ص ٤١٦ - ٤١٧ .
- مغني المحتاج في شرح الفاظ المنهاج - ٢/٣٧٥
(٢) الحنفي ، الاختيار لتعليل المختار - ٣/٧٢
(٣) الترمذي - ٢/٢٧٢
- أبي داود - ٢/٢٤٨
- صحيح البخاري بشرح الكرماني - ١٠/١٧١

الماشية انما ترعى بقرب الماء ، فاذا منع من الماء فقد منع من الكلأ[1]

- « لا بأس أن يحمي الانسان الحمى من المرعى والكلأ اذاكان في أرضه وسقاه بمائه فاما غير ذلك فلا يجوز بيعه لان الناس كلهم فيه شرع سواء[2] وسبب اباحة حمى المراعي أو الكلأ في هذه الحالة ، هو ان الكلأ لم يكن هبة طبيعية وانما استنبته الفرد بجهده وعمله وعن طريق جلب الماء اليه وتعهده بالرعاية ، فخرج بذلك من حكم الاباحة وجاز فيه التصرف الشخصي كما يتصرف بأي شيء يمتلكه ملكية خاصة .

- « لا تصح الشركة فيما لا تصح فيه الوكالة ، لان الوكالة في ذلك باطلة ، ولان الأخذ يملكه بدون التوكيل ، فيكون فاعلاً بنفسه ، ومن ذلك إجتناء الثماء من الجبال والاصطياد وحفر المعادن ، واخذ الملح والجص والكحل وغيرها من المباحات »[3]

- « اما ما لا تدخله النيابة : فضابطه ما تعلق قصد الشارع بايقاعه من المكلف مباشرة . . كالصلاة الواجبة . . والالتقاط والاحتطاب والاحتشاش . . »[4]

- « لو احتطب او احتش بنية انه له ولغيره لم تؤثر تلك النيَّة وكان ما جمعه له خاصته)[5]

ان إبطال الشركة والوكالة في الحصول على مصادر الثروة الطبيعية الجاهزة

---

(١) مغنى المحتاج - ٢/ ٣٧٥

- العاملي - الوسائل - ١٧/ ٣٣٣

(٢) الطوسي - النهاية - ص ٤١٨

(٣) الحنفي - الاختيار لتعليل المختار - ٣/ ١٥/ ١٦

(٤) شرائع الحلي - ٢/ ١٩٥

(٥) الخطيب - المحتاج - ٢/ ٣٧٣

- العاملي - الوسائل - ١٧/ ٣٣٥ ، القريشي ، الخراج - ص ١٠٠ ،

للاستهلاك ، منطلق من نفس القاعدة التي سبق تأكيدها ، وهي ان تلك المصادر ملكية عامة للجميع ـ لذلك لا يجوز ان ينشأ حق خاص لأحد منها ، ان لم يكن قد مارس العمل بنفسه ومن هنا اعتبرت الشركة والوكالة في الاحتطاب والاصطياد وجني نماء الجبال واخذ الملح الظاهر والمعدن الظاهر كالنفط والجص والكحل ، عقود فاسدة لا يجيزها الشرع . واذا اشترك إثنان على ان يقسما ما يقوم بجمعه أحدهما من الحطب ، كان الاتفاق فاسداً ولمن قام بجمع الحطب ، الحطب جميعه .

- « والمياه المباحة من الاودية والعيون في الجبال ، يستوي الناس فيها ، فان اراد قوم سقي اراضيهم منها فضاق ، سقي الاعلى فالأعلى وحبس كل واحد الماء حتى يبلغ الكعبين »[1] . .

- « ان رجلا كان بينه وبين الماء أرضٌ لرجل ، فأبى صاحبها ان يدعه يرسل الماء في أرضه ، فقال له عمر بن الخطاب لو لم أجد مسيلاً الا على بطنك لاجريته [2]
فهذه الاحكام واضحة في ان الأرض العامرة طبيعيا وكذلك المياه والمراعي الطبيعية ، ملكٌ عامٌ للمسلمين لا يجوز لاحدهم ان يستأثر بها دون الآخرين ، وهم في حقوق الاستفادة منها متساوون ، والحقوق الخاصة المسموحة في هذه المصادر ، هي حق السبق لمن يأتي اولا اذا كانت المراعي او مصادر المياه والمعادن تضيق بهم ولا تتسع لهم جميعا في وقت واحد اما الحقوق الخاصة التي تنشأ للأفراد في المياه الطبيعية فهي فقط في المياه المحازة عن طريق بذل الجهد في استقائها او حفر مجرى لها . . اي ان من يستقي الماء يكون حقا له لا ينازعه فيه احد ، وكذلك من يقطع الاعشاب او يجمع الحطب يصبح حقه الخاص ، وما عدا ذلك لا توجد حقوق خاصة في هذه المصادر من الأرض والمياه . . .

---

(١) شرائع الحلي ـ ص ١٣٢ ـ ١٣٣

(٢) القرشي ـ الخراج ـ ص ١١٠

الفصل الثاني

الموقف المبدئي للإسلام من نمط ملكية الأرض

(المبحث الأول)

*بين الأحكام والموقف المبدئي *

لقد عرضنا فيما تقدم ، كيف استقرت الاحكام حول تصنيف ملكية الأرض تبعا لطريقة دخولها دولة الاسلام ولكن تلك الاحكام والشواهد ، لم تبين المنطلق المبدئي الذي استندت إليه في تحديد موقف الاسلام من ملكية الأرض ، فنحن ازاء شواهد متحركة لا يحكمها موقف فكري واحد ، وانما عوامل متشابكة ومتعددة وظروف سياسية وعسكرية مختلفة . . على الرغم من ان تلك الاحكام والسير التي صدرت عن الرسول او الخلفاء ، ليست معزولة عن استلهام روح الشريعة او القرآن ، بصدد تحديد الموقف من الأرض ، ولكننا بحاجة الى ان نسلط الضوء على الأساس المبدئي لكل حالة من الحالات المارة الذكر ، لنقف على ما هو مشترك بينها ويعكس جوهر نظرة القرآن والاسلام ويميزها عما هو آني ، اتخذ كإجراء املته ظروف آنية قائمة ، ففي ضوء ما تقدم ـ يمكن رسم خارطة لانماط ملكية الأرض على النحو الآتي :

١ ـ الأرض المحررة بالحرب . . تكون ملكية عامة . .

٢ ـ الأرض المحررة بالصلح . . عامة وخاصة حسب شروط الصلح .

٣ ـ الأرض المحررة بالاسلام الطوعي ـ ملكية خاصة

٤ ـ الأرض الموات في الدولة الاسلامية ملكية عامة (ملكية دولة) . .

٥ ـ الأرض العامرة طبيعياً في الدولة الاسلامية ـ ملكية عامة .

ما هو نصيب هذا التصنيف من الموقف المبدئي للاسلام وللقرآن ، وهل هذه الانماط هي إعتراف مبدئي بنمطي الملكية الخاصة والعامة للأرض ؟ واذا كانت إعترافًا مبدئيًا أفلا يتوجب ان يستند تحديد نمط ملكية كل أرض إلى عوامل مبدئية أيضا ؟ ثم ما هو مصير الموقف من هذه الانماط بعد ان تزول الاسباب التي أوجبتها ؟ .

هذا ما نحاول الاجابة عليه ؟ . .

عودة الى الأحكام والشواهد :

ان عودة الى الأحكام والشواهد المارة الذكر ، وتحليل حيثياتها وظروفها ، يمكن ان تساعد على إكتشاف الموقف المبدئي للاسلام من الأرض ، فقد أجمعت الاحكام الخاصة بالأرض المحررة بالحرب ، على أن صفة الحرب ، بعبارة أخرى التحرير بالقتال او التهديد بالقتال ، هو سبب جعل تلك الأرض المحررة بهذه الطريقة ، ملكية عامة للمسلمين ، فكل ارض حررت بالحرب او نزل أهلها على الصلح خشية من القتال ، تكون فيئا عاما للمسلمين .

ونحن لا نرى هذا الموقف ، ونعتقد ان إعتبار الأرض المحررة بالحرب ملكا عاما للمسلمين ، استند الى موقف مبدئي واضح من الأرض وهو إعتبارها مصدرا من مصادر الانتاج والدخل القوميين ، فهي بصفتها عنصرا يتميز بالندرة ، هذا من جهة ، ولأنها تشكل أبرز مصادر الدخل (الفردي والقومي) من جهة ثانية ، استثنيت من جواز حيازتها بطريق الملكية الخاصة ، وجعلت ملكية عامة ، لغرض تأمين مصادر الدخل للدولة ، وللحيلولة دون تفاقم التفاوت الطبقي وتركز الثروات لدى أقلية من الأفراد ، ويشجع على هذا التفسير أحكام الأرض الموات

والأرض العامرة طبيعيا ، فقد اعتبرت تلك الاحكام كما أشير الى ذلك هذه الأرضين ملكا للدولة أما أفراد المجتمع فلهم فيها حقوقٌ متساوية ، لا تقر الا ببذل العمل والجهد ، فللجميع الحق باحياء الأراضي الموات ، ومقابل القيام بالأحياء ، يمنح الفرد حق إستغلال الأرض ، وهو حق إنتفاع لا رقبة ، لأنه متى توقف الاحياء ، وزالت اثار العمل والجهد سقطحق المحيي فيها ويكون لمحيي ثانٍ اذا أحياها نفس الحق الذي اكتسبه الاول ، وقد بني هذا الحق على أساس ان الفرد بعمله وجهده إنما يخلق منفعة في الأرض الموات ، وهذه المنفعة هي ثمرة لعمله وجهده ، فاقتضى أن يستحقها فاذا زالت المنفعة زال الحق .

وكذلك الحال في الأرض العامرة طبيعيا كالغابات والمراعي ، فهذه الأرض منفعتها هبة من الطبيعة لم يبذل أحدٌ فيها جهداً ، والجهد الذي يبذل فيها هو جهد تحصيلها والانتفاع بها لذلك منح الجميع حقوقا متساوية في الاستفادة منها بقدر حاجة كل منهم .

البرهان :

ان الاحكام والآراء التي جعلت الأرض المحررة بالحرب ملكية عامة لهذا السبب (اي لسبب الحرب) يقف الى جانبها أحكامٌ أخرى وشواهد مماثلة ، تجعل تحرير الأرض بالحرب مبررا لجعلها ملكية خاصة عن طريق توزيعها على المقاتلين كغنائم حرب . . وقد رأينا في العرض السابق ان الآراء التي جعلت الأرض المحررة بالحرب ملكا عاما إختلفت من حيث التكييف التشريعي لكيفية إستقرارها ملكا عاما ، فالذين اعتبروا الأرض من جملة الغنائم ، قالوا بقسمتها وصيرورتها من ثم ملكية خاصة وانها تحولت الى ملكية عامة بعد ان استطاب الامام نفوس المقاتلين واستنزلهم عنها والذين اعتبروا ان الامام مخير بين قسمتها وعدم قسمتها ، ربطوا تقرير نمط الملكية باجتهاد الامام ، اي ان الأرض نفسها ، يمكنها ان تكون ملكية عامة او خاصة بحسب إجتهاد الامام قياسا على ان الرسول قسم خيبر ولم يقسم مكة وكلتاهما حررتا بالحرب . والذين اعتبروها ملكية عامة قالوا بان

التحرير بالحرب هو مبرر جعلها ملكا عاما ، وواضح من هذه التخريجات انها لا تقدم موقفًا فكريًا متجانسًا من مسألة الأرض وبالتالي لا تشجع على النظر الى الأحكام التي صنفت نمطًا لملكية الأرض بحسب طريقة تحريرها على انها أحكامٌ تعبر عن الموقف المبدئي للاسلام من الأرض وعليه فاذا حللنا الاحكام والشواهد تلك من زاوية نظر اخرى . يمكننا ان نصل الى الموقف الفكري المتجانس الذي استند اليه في تقرير نمط ملكية الأرض المحررة بالحرب ، وجعلها ملكية عامة بعد إعادة تحليل سيرة الرسول والخلفاء والأحكام التي قيلت بهذا الشأن .

المبحث الثاني

سيرة الرسول

لقد حرر الرسول أرض بني النضير وخيبر ووادي القرى وبني قينقاع ومكة بالحرب [1] وحرر فدك والطائف ونجران واليمن والبحرين وغيرها بالصلح [2] ويفترض طردا من مقولة ان طريقة التحرير تحدد نمط ملكية الأرض ، ان تتوزع ملكية هذه الأرضين الى ملكية عامة بالنسبة لتلك المحررة حربا ، والى ملكية بحسب شروط الصلح بالنسبة للمجموعة الثانية .

غير ان الملاحظ ان أحكام كل صنف من هذين الصنفين ، لم تكن واحدة ، فالأراضي المحررة بالحرب ، بينها ما أصبحت ملكيتها عامة وما أصبحت ملكيتها خاصة وبعضها قسم الرسول جزءا منها على المقاتلين والبعض الآخر لم يقسم منها شيئا كذلك الأراضي المحررة بالصلح ، لا يحكمها موقف واحد ، ولا يمكن ان تطبق عليها قاعدة واضحة ومحددة في كيفية تحديد نمط ملكيتها عامة أو خاصة ، أي للمسلمين ام للمتصالحين ، ومن ثم فان الاحكام التي نظمت نمط ملكية تلك الأراضي لا تدخل في إطار الموقف الفكري المبدئي للاسلام من الأرض ، لان مثل هذا الموقف يستلزم قواعد ثابتة ومحددة وواضحة تساعد على تطبيقه (اي للموقف) على كل حالة تتوفر فيها حيثيات تطبيق ذلك الموقف المبدئي ، في حين ان سيرة

(١) الحنفي ـ الاستخراج ـ ص ١٩

ـ البلاذري / فتوح ص ٣١ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٤٧ ، ٤٩

(٢) الحنفي ـ المصدر السابق ـ ص ٢٤

ـ البلاذري ـ فتوح ـ ص ٤٢ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٩ .

الرسول والاحكام التي طبقها على الأرض ، كانت تعبر عن ظروف سياسية ، وعن أوضاع الحرب وموازين القوى ، وبالتالي فهي احكام سياسية اكثر منها احكام تجسد الموقف الفكري المبدئي للأسلام من الأرض .

ولنلاحظ حكم بني النضير وقريضة وخيبر ، فإنّ كلاًّ منهما قاتل الرسول ولم يستسلم ويذعن للصلح ، إلا بعد ان يئس من قدرته على الصمود[1] اما حكم الرسول فيهم ، فهو إجلاء بنو النضير عن أرضهم ، وكذلك إجلاء بني قينقاع ، وقضى في بني قريضة بان تقتل رجالهم ، وتصير أموالهم للمسلمين ، وفي خيبر أبقاهم في الأرض وعاملهم على مساقاتها وزراعتها ، بينما قسم الأموال المنقولة لبني النضير على المهاجرين دون الانصار ، الا رجلين من الأنصار كانا من الفقراء ، وبقيت أرضهم فيئا للرسول ، وقد ذكر الرسول في تفسيره لتوزيع اموال بني النضير على المهاجرين ، دون الانصار ، ان المهاجرين ، لم يكن لديهم شيء من الأموال ، واراد ان يحسن أوضاعهم [2] أما أهل وادي القرى ، فقد قاتلوا الرسول حتى انتصر عليهم وحاز أموالهم ، فقسم الأموال المنقولة على المقاتلين بعد أن خمسها ، وترك النخل والأرض فيئًا له [3]

(١) « ان بنو النضير لم يتركوا الأرض الا بعد حصار ومحاربة ولم ينزلوا من حصونهم الا خشية القتل »
- الحنفي - الاستخراج - ١٩
اما بنو قريضة فقد قاتلهم الرسول وحاصرهم خمسة عشر ليلة حتى أجبرهم على النزول على الصلح بشروط المسلمين .
- البلاذري - ٣٤ - ٣٥
وحارب بنو قينقاع - ثم حاصرهم الرسول خمسة عشر ليلة ، حتى قذف الله في قلوبهم الرعب فنزلوا على كلمته (اي الرسول)
- الذهبي - جـ١ . ق١ - ١٦٩

(٢) قال رسول الله للانصار : ليست لأخوانكم من المهاجرين اموال ، فان شئتم قسمت هذه واموالكم بينكم وبينهم جميعا ، وان شئتم امسكتم اموالكم وقسمت هذه فيهم خاصة ، فقالوا : بل قسم هذه فيهم وأقسم لهم من اموالنا ما شئت .
- البلاذري - ٣٥ - ٣٦

(٣) البلاذري - فتوح - ٤٦ - ٤٩
- الذهبي - التاريخ الكبير - جـ١ ق١ - ١٧٠ - ١٧٣
- الماوردي - ١٦٩

وحكم الرسول في أرض وادي القرى اكثر مدعاة للتفكير ، فقد كان ثلث أرض وادي القرى لبني عذرة وثلثاها لليهود ، فصالحهم رسول الله على نصفه فصارت اثلاثا ، ثلثا لرسول الله ﷺ هو من صدقاته ، وثلثها لليهود وثلثها لبني عذرة [1] .

وهذه الأحكام كما هو واضح ، مختلفة ومتنوعة مع ان الأرض موضوع الحكم ، محررة بطريق واحدة هي الحرب ، فارض خيبر أصبحت تخضع لنمطين من الملكية ، نصفها ملكية عامة للمسلمين [2] ونصفها الآخر ملكية خاصة للمسلمين ، وأرض بني قينقاع وبني النضير ملكية عامة ، واجلوا من الأرض ، وبنو قريضة ارضهم للمسلمين ، وقتلت رجالهم وقسمت أموالهم المنقولة [3] وأرض وادي القرى قسمت أثلاثًا لكل طرف ثلث . .

ان تنوع هذه الأحكام يشمل الأرض المحررة بالصلح أيضا فأرض فدك ، أصبحت نصفها ملكية عامة ونصفها الآخر بيد أهلها ملكية خاصة . . وصار (النصف منها . . معاملة مع أهلها بالنصف من ثمرها والنصف الآخر خالصا لهم) [4] اما الطائف فقضى ان تكون لهم الأرض والاموال [5] وكذلك نجران [6]

---

(١) الماوردي - ١٧٠

(٢) لما افاء الله على نبيه خيبر قسمها على ستة وثلاثين سهما جمع كل سهم مائة سهم ، فعزل نصفها لنوائبه وما يزال به وعزل النصف الاخر فقسمه بين المسلمين .
- الحنفي - الاستخراج - ص ١٩
- البلاذري - ص ٣٧
- الماوردي - ١٦٩ - ١٧٠

(٣) البلاذري - ٣٥ - ٣٦

(٤) الماوردي - ص ١٧٠
- القرشي - الخراج - ٤٣
- الحنفي - الاستخراج / ٢٥

(٥) ابن سلام - الاموال - ٢٢٧

(٦) البلاذري - ٧٦ ، ابو يوسف - ٧١ - ٧٣

بينما جعلت أرض البحرين للمسلمين ملكية عامة .

في ضوء هذا التنوع لاحكام الأراضي المحررة بالحرب وبالصلح هل يمكن اعتبار طريقة التحرير اساسا لتحديد نمط الملكية ؟ اذا كان الجواب بالايجاب ، فسوف تنشأ عدة اشكالات ، ويصعب الوصول الى قواعد ثابتة لاحكام كل صنف من أصناف الأراضي . . فمثلا : أرض خيبر ، حررت بطريقة واحدة هي طريقة الحرب ، ولكن نصف الأرض أصبح ملكية عامة ونصفها الآخر أصبح ملكية خاصة ، فكيف يفسر إختلاف نمطي ملكية ارض خيبر مع ان طريقة تحريرها واحدة ان الاخذ بمنطق : ان طريقة التحرير تحدد نمط الملكية يقود إنسجاما مع هذا المنطق الى اعتبار أرض خيبر اما ملكية عامة او ملكية خاصة ، وهذا لم يحصل فاذا قيل ان اختلاف نمطي ملكية اراضي خيبر انما هو نتيجة لتخميسها، فأصبح الخمس يمثل الملكية العامة وأربعة الأخماس الموزعة على المقاتلين تمثل الملكية الخاصة ، قيل ان أرض خيبر لم تخمس، ولو خمست لما جاز تقسيمها الى نصفين، وهذا يعني ان تقسيم نصف ارض خيبر على المقاتلين لم يكن بسبب تخميسها ، وإنما لرأي ارتآه الرسول قد يكون لتحسين الأوضاع المعيشية للمسلمين ، وقد يكون لجعله (أي التقسيم) عامل ترغيب وترهيب ، ترغيب للحث على الدخول في الأسلام وترهيب للمعادين من مآل عدائهم للاسلام . . فتقسيم نصف ارض خيبر على المقاتلين لم يكن اذن عملا باحكام اية الغنيمة التي تقول بتقسيم الغنيمة بعد تخميسها . وهذا القياس يصح على أرض فدك أيضا ، التي حررت بطريقة الصلح ولكنها استقرت ايضا الى ملكية عامة وأخرى خاصة ، فلو ان هناك ارتباطاً بين طريقة التحرير ونمط الملكية ، لتوجب ان تكون ارض فدك من نمط واحد للملكية ولكنها ليست كذلك .

ولنأخذ أيضا نموذج الصلح لبني النضير وأهل الطائف فقد عرفنا ان بني النضير قاتلوا الرسول حتى أيقنوا انهم عاجزون عن رده ، فنزلوا على الصلح ، وحكم الرسول باجلائهم وتعتبر أرضهم فيئا اي ملكية عامة ، ولم يسمح لهم من

أموالهم المنقولة الا أخذ ما حملته الابل . اما اهل الطائف فقاتلوا الرسول ايضا وقد ذكر ان الرسول« نزل الطائف ورمتهم ثقيف بالحجارة والنبل ونصب رسول الله ﷺ منجنيقا على حصنهم ، وكانت مع المسلمين دبابة من جلود البقر ، فألقت عليها ثقيف سكك الحديد المحماة ، فأحرقتها فأصيب من تحتها من المسلمين ، وكان حصار رسول الله ﷺ الطائف خمس عشرة ليلة . . . ثم ان رسول الله انصرف إلى الجعرانة ليقسم أموال اهل حنين (هوازن)وغنائمهم فخافت ثقيف ان يعود إليهم فبعثوا إليه وفدهم فصالحهم على ان يسلموا ويقرهم على ما في أيديهم . . »[1] بما في ذلك أرضهم ، فهذان العهدان من عهود الصلح ، عقدا في ظروف حرب ، ولكن شروطهما اختلفت ، فأحدهما اشترط جلاء المتصالحين وثانيهما اقر المتصالحين على ما في أيديهم ، وبذلك اكتسبت الأرض نمط ملكية في الحالة الاولى يختلف عن نمط الملكية التي اكتسبته الأرض في الحالة الثانية ، مع ان ظروف الصلح متشابهة تقريبا . . فكيف نفسر ذلك اذا اعتمدنا مقولة الارتباط بين طريقة التحرير ونمط ملكية الأرض ؟

اما لماذا اختلفت شروط عهدي الصلح ، فان المعلومات المتوفرة عنهما تشير الى ان أسباب ذلك سياسية محضة تتصل بظروف المسلمين ، وقوة الاسلام ، فقد كان الرسول لا يأمن بني النضير ، وهم أصلا دبروا محاولة قتله [2] فزحف إليهم حتى أنزلهم عند حكمه ، وكان لا يثق فيهم ، ولا في القبائل الاخرى من اليهود لما عرف عنهم من الغدر ونكث العهد وبعكس ذلك اهل الطائف ، فقد اعطاهم ما أعطاهم ، في عهد الصلح ، لاعتقاده بأن ذلك سوف يحسن إسلامهم ويجعلهم مع المسلمين على أعدائهم .

إن هذا التفسير ينسجم مع الموقف من أرض مكه ويؤكد ان نمط الملكية لا يرتبط بطريقة التحرير ، لأن مكه حررت بالحرب ، وكان يفترض إنسجاما مع

---

(١) الحنفي ـ الاستخراج ـ ص ٢٧

(٢) البلاذري ـ ص ٣١

مقولـة الارتبـاط بـين نمـط الملـكية وطريقـة الحـرب ، ان تكون ارض مكه فيئـا للمسلمين ، وتصير ملكية عامة ، اذا افترضنا ان كل أرض محررة بالحرب تصبح ملكا عاما ، ولكن الرسول لم يغير من نمط ملكية أرض مكه عندما دخلها حربا ، وأكثر من ذلك لم يبح للمقاتلين اخذ أي شيء من أمـوال أهلهـا ، أي الأمـوال المنقولة ، ولذلك لم يقسمها وأطلقهـا لاهلهـا ومـن عليهـم بأنفسهـم وديارهـم وأموالهم [1].

وهناك واقعة أخرى ، صدرت عن الرسول تؤكد بما يقطع الشك ان طريقة التحرير لا تحدد نمط الملكية وان كل ما يترتب على طريقة التحرير، هو مجرد نتائج لأحكام سياسية او لموقف سياسي تحكمه عشرات العوامل والدوافع والاسباب وهذه الواقعة هي معركة الخندق او الأحزاب وقد ذكر حولها ما يلي:

« لما اشتد على الناس البلاء في غزوة الخندق ، بعث رسول الله الى قائدي غطفان وكانوا حلفاء قريش ، فأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما عنه وعن أصحابه ، فجرى بينه وبينهما الصلح ، حتـى كتبـوا الكتـاب ، ولـم تقع الشهادة ولا عزيمة الصلح الا المراوضة في ذلك. . . فلما اراد رسول الله ان يفعل ذلك، بعث الى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة (سيدي الانصار) فذكر ذلك لهما واستشارهما فيه فقالا : يا رسول الله: امرا تحبه فنصنعه ام شيئا امرك الله به ولا بد لنا من العمل به، ام شيئا تصنعه لنا: قال بل أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك الا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة وكالبوكم من كل جانب، فاردت ان أكسر عنكم شوكتهم الى امر ما، فقال له سعد بن معاذ يا رسول الله قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الاوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه ، وهـم لا يطمعون ان يأكلوا منها ثمرة الا قرى أو بيعا، أفحين أكرمنا الله بالاسلام، وهدانا له وأعزنا بك وبه نعطيهم أموالنا، ما لنا بهـذا من حاجـة ، والله لا نعطيهـم الا

---

(١) الحنفي ـ الاستخراج / ٢٧
ـ البلاذري ـ ٤٨/ ٥٥

السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم، قال رسول الله ص: فانت وذاك فتناول، سعد بن معاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب ثم قال: ليجهدوا علينا.[1].

لقد أوردنا أغلب نص الرواية لأن فيها دلالات كثيرة تساعد على تفهم حقيقة الموقف من ملكية الأرض . . . وأول تلك الدلالات . . .

١ . إن حكم الحرب هنا كان سلبياً تجاه المسلمين ، فبدلاً من أن يحكم الرسول في ارض المشركين حكمهم في ارض المسلمين وقدم لهم تنازلاً هو ثلث ثمرة المدينة بكاملها . .

٢ . إن هذا الحكم لم يكن حكماً دينياً وإنما سياسياً ، لأنه لو كان حكماً دينياً لأمضاه ونفذه بغض النظر عن النتائج المترتبة عليه .

٣ . إن هذا الحكم الصادر عن الرسول هو مجرد تعبير عن اجتهاد الرسول في فهم موازين القوى وتقديره لنتائج الحرب .

٤ . إن الحكم الذي اعطاه الرسول لزعيمي غطفان هو حكمٌ سياسيٌ هدف إلى شق وحدة معسكر الأعداء باغراء احد اجنحته بكسب مضمون ، لا يتحمل أي جهدٍ أو مشقة في سبيل الحصول عليه سوى الانسحاب من ساحة المعركة ، فيتاح بذلك للمسلمين تقوية مركزهم القتالي ، من جهة ، وضعضعة مركز المشركين لانسحاب ابرز حلفائهم من جهة ثانية .

٥ . إن الحكم الأخير الذي استقر عليه الرسول بالتراجع اعتقده يعزز موقف المسلمين ، جاء نتيجة للتشاور مع زعيمي الانصار اي لم يكن موقفاً مسبقاً وجاهزاً . .

هذه هي ابرز دلالات هذه الواقعة ، وهي تنسجم مع ، منهج بحثنا في

---

(١) سيرة بن هشام مع حاشيته الروض الانف ـ ٣/ ٢٦٢

تفسير طبيعة العلاقة بين طريقة التحرير ونمط الملكية فقد رأينا أن موازين القوى تلعب الدور الأساسي والبارز في تحديد موقف المسلمين من الأرض ، فعندما ، يكونون في موقع قوي ازاء خصومهم ، يفرضون شروطهم ، وعندما يكون موقعهم ضعيفاً يحاولون حصر الخسارة في اضيق نطاق وبأقل التكاليف .

وخلاصة تحليل سيرة الرسول بخصوص الأرض تفيدنا في تأكيد الفكرة المركزية لهذا الباب . وهي عدم الارتباط المباشر بين نمط الملكية وطريقة التحرير . . وإن طريقة التحرير مسألة سياسية وعسكرية واجتماعية ونفسية تؤثر فيها عوامل لا حصر لها حصيلة تفاعلها جميعاً ، تكون الموقف النهائي للمسلمين إزاء أي خصم أو في خلال أي معركة أو حرب . . وما دامت طريقة التحرير ، مسألة سياسية عسكرية ، فإنها اذن لا تمثل ولا تعكس الموقف المبدئي للاسلام من الأرض . . . إن هذا الأخير يجب أن يستند إلى منطلق ثابت ومتجانس بحيث يصح على الأرض باختلافها ، وباختلاف طريقة تحريرها . . وبخلاف ذلك ، أي إذا اعتمدنا مقولة ربط نمط الملكية بطريقة التحرير ، فاننا سندخل في مأزق لا مخرج منه وسنجد أننا في كل مرة نريد تحديد نمط الملكية ، بحاجة إلى اعداد مسح لكيفية دخول كل ارض في دولة الاسلام ، ومنحها صفة الملكية أو نمط الملكية منعاً لتلك الكيفية . وهذا دون شك ، فضلاً على أنه موقف غير عملي ، ، وفقد مبرراته التي اخذت بالاعتبار في حينها ، فهو ايضاً لا يساعد على اكتشاف الموقف الفكري المبدئي من ملكية الأرض . . .

المبحث الثالث

سيرة الخلفاء

سيرة الخلفاء

إن الشهير من سيرة الخلفاء ، بشأن مسألة الأرض ما فعله عمر بن الخطاب في ارض السواد وغيرها من الأراضي التي حررت ، واهمية ما فعله عمر ، متأتية من أنه في عهده تمّ تحرير كامل الأرض العربية في العراق والشام ومصر وفلسطين ،[1] وإن تلك الأراضي المحررة طرحت مشكلة حيوية يتوجب على الدولة ، أن تواجهها بتحديد الموقف المبدئي الذي يستند إلى منطلقات فكرية مبدئية . وأن تتجاوز في معالجتها الدوافع الآنية ، والعوامل التكتيكية ، خصوصاً وإن في هذه الفترة ، كان الاسلام ، قد وقف على قدميه عزيزاً قوياً ، منيع الجانب ، ولم يعد بحاجة إلى التعامل مع خصومه من منظور تكتيكي مرن .[2]

إن الذي يهمنا من سيرة عمر بخصوص مسألة الأرض ، هو الوقوف على الأسباب المبدئية التي دفعت عمر إلى جعل السواد ملكية عامة لا يجوز تقسيمها على المقاتلين كملكية خاصة . وأن نتعرف على وجه التحديد ، هل أن عمر امتنع عن

(١) الطبري ـ ٤ / ٣٢
ـ نفس المصدر ـ ٤ / ١٥٧
ـ البلاذري ـ ٢٥٩
(٢) أبو يوسف ـ الخراج ـ ٢٨

تقسيم ارض السواد على المقاتلين لاعتقاده بأن الأرض المحررة حرباً تصير فيئاً للمسلمين وملكية عامة لهم أم أن امتناعه من تقسيمها كان بسبب اكتشافه للموقف الفكري المبدئي للاسلام من مسألة الأرض ومن ثم يكون ابقاء ارض العراق ملكية عامة ، امراً تقرر بمعزل عن طريقة التحرير ؟ . .

إن الاجابة على هذا التساؤ ل أمر حيوي في تقرير الموقف المبدئي من الأرض لأكثر من سبب اولها أن ارض العراق اول ارض واسعة يحررها الاسلام وتطلبت موقفاً مبدئياً صريحاً وواضحاً ، وثانيهما أن الحكم الذي طبق على ارض الشام ومصر استند إلى ما تقرر بشأن ارض العراق . . وثالثها أن الفقهاء اعتبروا الموقف من ارض العراق اساساً يقيسون عليه الموقف من اراضي المناطق الأخرى المماثلة .[1]

ولقد رأينا في الصفحات السابقة أن التكييف النظري لما فعله عمر بأرض العراق ، انحصر في ثلاثة آراء ، رأي يقول أن ارض العراق (السواد) غنيمة تقسم على المقاتلين وتكون ملكية خاصة لهم إلاّ أن عمر استطاب نفوسهم (أي المقاتلين) فاستنزلهم عنه ، وعوض من لم ينزل عن حقه ، وذكروا جرير بن عبد الله البجلي حيث عوضه عمر عن حقه في ارض السواد ورأي ثانٍ يرى للامام الخيار بين أن يقسم الأرض المحررة بالحرب أو لا يقسمها ، وإن عمر اختار عدم القسمة[2] واستند هذا الرأي إلى ما فعله الرسول حيث قسم ارض خيبر ولم يقسم ارض بني النضير ومكة ووادي القرى ، أما الرأي الثالث فانه يقوم على الاعتقاد بأن تحرير الأرض بالحرب يجعلها اصلاً ملكاً عاماً لأن الأرض مشمولة بآية الفيء .[3]

---

(١) إن حكم ارض السواد هو اصل حكم الفقهاء فيها بما يعتبر به نظائرها .
- الماوردي - ١٧٢

(٢) القرشي - الخراج ص ١٨ - ٤٢ - ٤٧

(٣) ما افاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء =

هذه خلاصة الآراء التي قيلت لتفسير ما فعله عمر في ارض السواد ، وهي كما سبقت الاشارة إلى ذلك، لا تعدو أن تكون مجرد اختلاف في التكييف النظري لحكم عمر على ارض السواد لأنها جميعهاتقرّ بأن عمر لم يقسم ارض السواد بل اوقفها فيئاً وملكاً عاماً للمسلمين .

ولكي نتحقق من صحة ما ذهبنا اليه من أنه لا يوجد ارتباط بين طريقة التحرير ونمط ملكية الأرض ، يكون من المفيد التنبيه إلى أن موقف عمر من ارض السواد لم يكن موقفاً واضحاً منذ البداية لا لديه ولا لدى كل الصحابة ، بل أن هناك اشارات إلى أن عمر أراد أن يقسم السواد بين المسلمين . . فشاور اصحاب محمد (ص) فقال علي(رض) :دعهم يكونوا مادة للمسلمين »[1] واكثر من ذلك أن بعض الصحابة دافع بشدة عن فكرة التقسيم وخالفوا رأي عمر رضي الله عنه مما اضطره إلى المشاورة مع بعض الصحابة الآخرين . . . والقصد من ذكر هذه الشواهد أن الموقف الذي اقره عمر في ارض العراق ثم طبق على الشام ومصر ، جاء بعد سلسلة من المناقشات الحادة والمشاورات العديدة[2] ومن الصحابة من اشتد على عمر بطلب التقسيم كالزبير بن العوام وبلال بن رباح واستمرت تلك المناقشات والمحاججات والمشاورات إلى أن استقر رأي عمر وعدد من الصحابة كعلي وعثمان ومعاذ بن جبل وطلحة ، على عدم تقسيم الأرض ، ولم يتصلب موقف عمر من عدم التقسيم إلاّ عندما اهتدى إلى التكييف النظري المبدئي لموقفه فقال الآن وجدت حجة في كتاب الله ثم ذكر آيات الفيء ، وقال بعد أن تلاها ، وقد (صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعاً فكيف نقسمه لهؤلاء (يقصد المقاتلين) وندع من تخلف بعدهم بغير قسم)[3] وقد علق أبو يوسف على قرار

والله على كل شيء قدير ، ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ، ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم . . . الحشر/ ٦ ، ٧

(١) أبو يوسف ـ الخراج ـ ٣٦

(٢) أبو يوسف ـ الخراج ـ ٢٤

(٣) نفس المصدر ـ ص ٢٧ .

عمر بعدم تقسيم الأرض ، بما يفيد في تأكيد أن عمر اهتدى إلى الموقف الـذي اعتمده بعد حين ، وكان موقفاً يتطابق مع الموقف المبدئي للاسلام ، فقال (توفيقاً من الله كان له فيا صنع ، وفيه كانت الخيرة لجميع المسلمين ، وفيما رآه من جمع خراج ذلك وقسمته بين المسلمين عموم النفع لجماعتهم ، لأن هذا لو لم يكن موقوفاً على الناس ، في الاعطيات والأرزاق لم تشحن الثغور ولم تقو الجيوش على السير في الجهاد ، ولما أمن رجوع اهل الكفر إلى مدنهم إذا خلت من المقاتلة . . .))[1] .

ما هو اذن الموقف الذي اكتشفه عمر والصحابة عندما رفضوا تقسيم الأرض ، وإلى اية عوامل واهداف استند ذلك الموقف ؟

إن اعادة تحليل النصوص والشواهد التي سبق ذكرها والتي ستذكر حالاً تساعدنا على تفهم ابعاد الموقف الذي اكتشفه عمر والصحابة وفي بداية ذلك سنذكر كيف نظر عمر إلى الأرض واستوعب حقيقة دورها في الحياة الاجتماعية وطبيعتها الانتاجية . فعندما سأله بلال بن رباح أن يقسم الأرض بين المقاتلين بعد اخذ خمسها قال له عمر ((لا هذا عين المال ، ولكني احبسه فيا يجري عليهم وعلى المسلمين))[2] والعين في لغة العرب ((النقود والذهب عامة ، والعين الدينار ، وتستعمل للدلالة على حقيقة الشيء ، وعين المال خياره ، وعين كل شيء النفيس منه))[3] فكلام عمر عبر بـ (العين) عن الأرض وهو مرادف لـ (العقار) وفيه تمييز بين المنقول والعقار أو المنقول ورأس المال الثابت . فكأنه بوصفه الأرض بالعين أراد أن يقول أن الأرض هي خيار كل الأموال وانفسها وهي اصل ، ولذلك يجب أن تحبس ولا تقسم . . ومن ثم فكأنه خص الغنيمة بالأموال المنقولة ، واعتبر الأرض من الفيء أي ملكية عامة .

(١) نفس المصدر ـ ص ٢٧
(٢) الحنفي ـ الاستخراج ـ ص ٢٧
ـ ابن سلام ـ الأموال ـ ص ٨٢٨
(٣) لسان العرب ـ ١٣ / ٣٠٥ ، ٣٠٦ (عين)

وفي كتاب الاستخراج تفسير قريب من هذا المعنى ، بخصوص التمييز بين ما يكون (محلاً) للغنيمة وما لا يكون ، فجاء فيه (إنما خُصَّ الغانمون من هذه الأمة بالمنقولات دون الأرض لأن قتالهم لله عزوجل لا للغنيمة ، وإنما الغنيمة رخصة من الله تعالى ،ورحمة بهم ،فخصوا بما ليس له اصل يبقى وأما ما له اصل يبقى فانه يكون مشتركاً بين المسلمين كلهم من وجد منهم ومن لم يوجد))[1] ويطابق هذا المعنى ما جاءت به آيتا الغنيمة والفيء ، فقال الله في آية الغنيمة (واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإنّ لله خمسهُ وللرسول . . .

فنسب بهذه الآية الغنيمة للمقاتلين ، بينما اضاف الأرض في اية الفيء إلى الرسول فقال ((ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول . . . ففي هذه الآية اشارة إلى أن كل قرية يفيئها الله تكون مضافة إلى الرسول ولا يختص بها المقاتلون وتكون فيئاً عاماً للأمة ، ويستدل على حقيقة مقاصد آيات الفيء هذه وعلى أنها اسندت الاختصاص بالأرض للأمة بأجمعها وليس إلى المقاتلين ، ذكرها الأصناف الذين يشملهم الفيء فجعلتهم ثلاثة : المهاجرين والأنصار ومن جاء بعدهم ، فكونها اسندت الفيء إلى هذه الأصناف ـ معناه أن الفيء المقصود فيها هو الأرض وليس الأموال المنقولة ، لأنه لا يمكن اسناد المنقولات قطعاً إلى الأجيال اللاحقة ، فهذه أي المنقولات تستهلك ويختص بها من يأخذها فلا يمكن اشتراك جميع المسلمين فيها[2] وقد رأينا أن عمر عندما استقر رأيه ورأي الصحابة على عدم تقسيم الأرض ، تأول هذه الآيات واعتبرها الحجة التي تعزز موقفه بينما قبل أن يهتدي إلى دلالة هذه الآيات ، كان ((عمر لا يزيد على أن يقول لمن يسأله تقسيم الأرض ويرفض (هذا رأي)[3] وكما اجاب عبد الرحمن بن عوف عندما قال لعمر ((ما الأرض والعلوج إلاّ مما افاء الله عليهم)) فقال له عمر : ((ما هو إلاّ كما

---

(١) الحنفي ـ الاستخراج ـ ص ٢٠

(٢) الحنفي .

(٣) ابو يوسف ـ الخراج ـ ٢٥

ـ ابن سلام ـ اموال

تقول ولست ارى ذلك))[1] أي لست ارى تقسيم الأرض .

ونخلص من عرض الآراء المتقدمة أن عمر بوصفه الأرض بـ (العين) اعتبرها أصلاً من اصول الثروة يجب أن تكون في مصارف الأمة ليس بأجيالها الحالية بل وتلك التي ستأتي .

فاذا اعدنا تحليل آراء عمر والصحابة ، واردنا تحديد الموقف المبدئي من الأرض والذي اكتشفوه من خلال المناقشات والاستشارات والمحاججة لقلنا أن موقف عمر برفض تقسيم الأرض وجعلها ملكاً عاماً للأمة ، يعبر عن مبدأ مركزي يرتبط بعدة اهداف.

أما المبدأ المركزي : فهو أن الأرض مصدر أساس من مصادر ، الثروة تتميز بالندرة ، وتقضي ندرتها بأن تكون حقاً لكل الأمة لا يجوز استئثار بها دون المجموع . . .

وأما الأهداف المرتبطة بهذا المبدأ فهي : -

١ . ضمان حقوق مجموع الأمة في الأرض بوصفها مصدراً أساسياً ونادراً من مصادر الدخل والانتاج .

٢ . ضمان حقوق الأجيال القادمة في عوائد هذا المصدر . .

٣ . الحيلولة دون تركز الثروة وتفاقم التفاوت الطبقي.

٤ . بناء الدولة .

إن هذا المبدأ والأهداف المرتبطة به ، تلخص جوهر موقف عمر والصحابة

---

(٣) نفس المصدر-
- ابن سلام - الأموال
- القرشي / الخراج - ٤٣ - ٤٤
- الحنفي - الاستخراج ص ٢٦ - ٢٧

الذين ايدوه من الأرض ، وهو ايضاً بدوره يعبر عن الموقف المبدئي للاسلام من الأرض . ويمكن اثبات صحة هذا الاستنتاج من خلال اعادة تصنيف ما استشهد به عمرو الصحابة في مشاوراتهم ومناقشاتهم ، على النحو الآتي . . .

١ ـ المبدأ : الأرض مصدر انتاجي أساسي يتميز بالندرة . . إن هذا المبدأ واضح في معظم أحاديث عمر التي دافع فيها عن ابقاء الأرض ملكا عاما للأمة . ونقل عنه متواترا ، وقد أوضحته تلك العبارات العمرية التي شددت على أن توزيع الأرض على المقاتلين يحرم الآخرين والذرية من حقهم فيه ، وتلك التي أشارت بوضوح الى أنّ عدم التقسيم يرتبط بكون الأرض لا تكفي لمن يأتي من بعد من الأجيال اللاحقة . . ونقرأ هذه العبارات في قوله للذين طالبوه بالتقسيم « فما لمن يأتي بعدكم من المسلمين »[1] وقوله لبلال بن رباح « فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء[2] وقوله أيضا « لولا اخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها »[3] وقوله لسعد بن أبي وقاص « فانك ان قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء »[4]

ومحاججته مع عبد الرحمن بن عوف عندما قال له « فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض . . . قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت ، ما هذا برأي ؟[5] » إن عمر في عباراته هذه يعبر عن ادراكه العميق لحقيقة أن الأرض عنصر نادر ، ولأنها من عناصر الثروة الأساسية ، فقد أبى أن يوزعها على فئة ويحرم منها بقية الأمة ومن يأتي بعدهم .

---

(١) ابن سلام ـ الاموال ـ ٨١

(٢) ابو يوسف ـ الخراج ـ ٢٣ ـ ٢٤

(٣) ابن سلام ـ الاموال ـ ص ٨٠

ـ كشف الغمة عن جميع الأمة ٢٠/ ٢١٨ .

(٤) ابو يوسف ـ الخراج ـ ص ٢٤

ـ القرشي ـ الخراج ـ ٢٨ ، ٤٢

ـ ابن سلام ـ الاموال ـ ٨٢ / ٨٣

(٥) ابو يوسف ، الخراج / ٢٥

٢ ـ ضمان حقوق الأمة : إن إدراك عمر بأن الأرض عنصر نادر ومصدر أساسي من مصادر الثروة ، وكونها أصلا وأساسا هبة طبيعية جعله يؤمن بأن للأمة حقوقا في هذا المصدر ، وإن أي شكل من أشكال التصرف فيه ، يجب أن يضع في اعتباره ضمان حقوق ابناء الأمة في ثمرته وعوائده ، ولذلك نجده يعبر عن هذا الفهم بقوله « وقد رأيت أن أحبس الأرضين فتكون فيئا للمسلمين المقاتلة والذرية ولمن يأتي بعدهم[١] وقوله أيضا « لئن بقيت ليبلغن الراعي بصنعاء نصيبه من هذا الفيء ودمه في وجهه »[٢] وقوله (فاذا قسمت(أي الأرض) فما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق[٣] ، بل ان عمر يذهب في تأكيده على حق الأمة في فيء الأرض ، مذهبا يعبر تعبيرا شاملا عن المساواة بين ابنائها، دون أي تمييز لأحد على أحد فيقول « . . . والله الذي لا اله الا هو ، ما أحد إلا وله في هذا المال حق ، أعطيه أو منعه ، وما أحد أحق به من أحد ، وما أنا فيه إلا كأحدكم »[٤] .

٣ ـ ضمان حقوق الأجيال اللاحقة : ويعبر هذا الهدف عن الشعور العالي بالمسؤ ولية ازاء الأمة ، بوصفها كيانا عضويا في صيرورتها الراهنة وفي امكانها المستقبلي ، ولا يمكن الفصل في اطار هذه النظرة بين الأجيال الحالية والأجيال القادمة . . وعندما يكون موضوع الحق ، مصدرا أساسيا للانتاج والثروة ، كالأرض فلا بد أن تنعكس حقوق الأجيال القادمة ، في هذا المصدر ، بصيغ متنوعة ، مباشرة وغير مباشرة ، مباشرة ، تتمثل في أن يجدوا هذا المصدر وقفا للأمة غير محاز حيازة خاصة ، وغير مباشرة ، في أن يجدوا حقهم في فيئه ، قد تجسد بما

---

(١) ابن هشام ـ طبعة دار الجيل ـ ٤/ ٩٥ـ ٩٦
(٢) ابو يوسف ـ ٢٣ ، ٢٤
(٣) ابو يوسف ـ الخراج ـ ٢٥
(٤) نفس المصدر ـ ٢٥
(٥) ابو يوسف ـ الخراج ـ ٢٥

يجعل حياتهم أفضل وأكثر قوة وازدهارا ، ونلمس هذه الفكرة واضحة في كتاب عمر الى عمرو بن العاص ، حيث جاء فيه دعها (اي دع تقسيم الأرض) حتى يغزو حبل الحبلة » أي حتى يغزو بفيئها ابناء الابناء ، وقصد العبارة ان توضع الأرض في خدمة جعل المجتمع قويا قادرا على اداء رسالته عبر الأجيال المختلفة وكذلك ترد هذه الفكرة قوية في قول عمر لبلال « قد أشرك الله الذين يأتون بعدكم في هذا الفيء ، فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء »[1]

٤ ـ الحيلولة دون تركز الثروة وتفاقم التفاوت الطبقي ، ان هذا الهدف كان واضحا لدى عمر والصحابة الذي يرون رأيه ويبدو من خلال وعي الصحابة لدور الأرض في تركيز الثروة وتعميق التفاوت الطبقي ، ان الأرض ، ومن ثم الزراعة كانت من القطاعات الاقتصادية الرئيسة في تأمين الدخل والانتاج في تلك الفترة ولذلك تحرزوا من أن يؤدي امتلاك الأرض ملكية خاصة ، الى تركيز الثروة بصيغ طبقية ، تحاول الدولة اساسا التخفيف من حدتها ، ولقد كان قول معاذ بن جبل واضحا في التعبير عن هذه الفكرة عندما اراد عمر وهو بالجابية[2] من أرض الشام تقسيم الأرض ، فقال معاذ له « . . . . والله اذن ليكونن ما تكره . . انك ان قسمتها صار الربع العظيم في أيدي القوم . . الخ » والفكرة نفسها ، وقف عندها عمر ، عند فرضه العطاء ، فقد كان أول أمره يفرض العطاء حسب القدم والسبق في الاسلام ، ثم استقر رأيه على أن يساوي في العطاء بين الجميع ، فقال « لئن عشت الى هذه الليلة من قابل لالحقن أخرى الناس بأولاهم حتى يكونوا في العطاء سواء » ولكنه توفي قبل ذلك[4] وشبيه بهذا القول لعمر قوله « والله لا يفتح

---

(١) ابو يوسف ـ الخراج ـ ٢٥

(٢) ابن سلام ـ الاموال ـ ٨٣/ ٨٤

(٣) فرض عمر العطاء بحسب السبق من الاسلام فقال « فالرجل وتلاده في الاسلام ، والرجل وقدمه في الاسلام ، والرجل وحاجته في الاسلام » . .
ـ ابو يوسف ـ ٤٦

(٤) ابو يوسف ـ ٤٦

بعدي بلد فيكون فيه كبير نيل بل عسى أن يكون كلا على المسلمين[1] »

٥ ـ **بناء الدولة** : يعتبر بناء الدولة المركزية من أول المهات التي نهض باداثها الرسول (ص) ، ووثيقة يثرب ، كانت فاتحة هذا المشروع العظيم الذي حقق وحدة الأمة العربية ، وقضى على أوضاع التمزق والتفتت في كياناتها ، واستطاع أن يبني للعرب واحدة من أعظم دولهم المركزية التي عرفوها على امتداد اكثر من مرحلة حضارية سبقت الاسلام . . وازاء المشروع العظيم ، فقد تطلب الأمر ، ان تتحمل الدولة مباشرة مسؤ ولية هذا البناء سواء في الميدان العسكري أم الاقتصادي ام الاجتماعي ، ومن منطلق هذا المبدأ فرضت الدولة للناس العطاء وتحملت مسؤ ولية اعادة العاجزين والضعفاء كذلك فرضت العطاء للمقاتلين ، وأمنت لهم مصادر منتظمة وثابتة لهم ولعوائلهم ، ومن الواضح أن النهوض بالمهام الأساسية في حياة الأمة من قبل الدولة ، كان يستلزم مصادر للدخل تتناسب مع ضخامة المهات التي تقوم بها . . . ولما كانت الأرض والنشاط الزراعي ، اكثر مصادر الدخل والانتاج أهمية ، فقد أصبحت سيطرة الدولة على هذا المصدر ضرورة لازمة لتمويل مختلف الانفاقات التي تحتاجها لاداء مسؤ ولياتها . . وهذه الحقيقة عبر عنها عمر عندما تحدث عن مستلزمات تمويل الجيش وفرض العطاء للمقاتلين ، وبناء الحصون وغير ذلك ، فقال « . . . أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها ، أرأيتم هذه المدن كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر ، لا بد لها أن تشحن بالجيوش وادرار العطاء عليهم ، فمن أين يعطي هؤ لاء اذا قسم الأرضون[2] وكذلك قوله « اذا قسمت (أي الأرض)، فما يسد به الثغور[3]» .

نخلص مما تقدم ، الى أن الآراء التي دافع بها عمر و الصحابة الذين أيدوه في

---

(١) ابو يوسف ـ ٢٤

(٢) أبن هشام ـ طبعة دار الجيل ـ ٤/ ٩٥ ـ ٩٦

ـ ابو يوسف ـ الخراج ـ ص ٢٦

(٣) ابو يوسف ـ الخراج ـ ص ٢٥

رأيه عن عدم تقسيم أرض العراق ، استندت في موقفها من رفض التقسيم ، الى طبيعة الأرض كعنصر انتاجي ونادر والى كونها اداة لتوفير مصادر الدخل للدولة ، والى حقوق ابناء الأمة كافة والأجيال اللاحقة فيهـا . . ومعنـى ذلك أن طريقـة التحرير لا أثر لها هنا في تحديد نمط ملكية ارض العراق ملكية عامة ، فلو ان لطريقة التحرير (وهي هنا الحرب) أثراً على تحديد نمط ملـكية الأرض ، لاكتفـى عمـر والصحابة بالاستناد الى هذه الفكرة ، ولقالوا بعدم التوزيع لأن الأرض المحررة بالحرب لا توزع ، لكن لم يقل ذلك ، بل وناقش وحاجج ثم استقـر على عدم التوزيع بعد أن اكتشف الموقف المبدئي للاسلام من الأرض . . .

المبحث الرابع

عهود الصلح لا تقرر نمط ملكية الأرض

يتبين من أحكام أرض الصلح أن أرض الصلح تخضع لثلاثة أصناف من الملكية ، هي الملكية العامة للمسلمين والملكية الخاصة ، والملكية المشتركة للطرفين ، وكما أثير التساؤل بشأن الأرض المحررة بالحرب كذلك يثار التساؤل نفسه بخصوص الأرض المحررة بطريق الصلح ، وهو هل يعبر عهد الصلح عن المنطلق الفكري لموقف الاسلام من ملكية الأرض ، وهل تكتسب أنماط الملكية التي تقررها عهود الصلح شرعيتها المبدئية ، أم ان عهود الصلح هي مجرد اتفاقات سياسية قررتها ظروف الحرب ونشر الاسلام وموازين القوى كما سبقت الاشارة الى ذلك ؟ ثم كيف نستطيع أن نفهم موقف الاسلام من نمط ملكية الأرض بعد أن دخل في الاسلام كل المتصالحين وأصبحوا جزءا طبيعيا من المجتمع العربي الاسلامي ؟ . . .

لقد وقفنا من خلال نماذج عهود الصلح التي عرضت في الصفحات السابقة على انها عهود سياسية ، وان شروطها واحكامها تعكس ظروف الحرب والسلم ونشر الاسلام ، في ضوء اجتهاد قائد الجيش وتقديره لمصلحة الاسلام والمسلمين

ورأينا أيضا أن الأرض المحررة بالحرب ، استقر نمط ملكيتها ليكون ملكية عامة لا بسبب تحريرها بطريق الحرب وإنما لأن الأرض تعتبر عنصراً انتاجياً مهماً ويتميز بالندرة وإن هذا الموقف لتقرير نمط الأرض ، لم يكن في البداية موحدا وواضحا لدى جميع الصحابة بل لقد كان بينهم من يعتبر أن التحرير بالحرب يوجب اعتبار الأرض جزءا من الغنيمة ومن ثم تقسيمها لتستقر ملكية خاصة للمقاتلين ، وحتى بالنسبة لعمر ، عندما واجه الموقف المذكور لم يكن الرأي جاهزا لديه في البداية ، وإنما شاور الصحابة وحاورهم وناقش وحاجج بعضهم الى أن استقر رأيه مع علي ومعاذ وطلحة على أن تكون الأرض ملكية عامة . وقد وقفنا في حينه كيف أن تقرير نمط ملكية الأرض على النحو الذي استقرت عليه لم يكن بسبب طريقة التحرير بالحرب وإنما للعوامل التي ذكرت في حينها . . .

وها هنا نجد أيضا المقاييس والمعايير نفسها ، اذ تبرز امامنا الطبيعة السياسية والتكتيكية لعهود الصلح ، والصفة المتحركة لشروطها وأحكامها ، بحيث نجد تنوعاً كبيراً في طبيعة عهود الصلح واختلافها في الالتزامات المتقابلة المترتبة على الطرفين ، مما يصعب على الباحث أن يلتقط من خلال تنوعها وتعددها ، الموقف الفكري المتجانس للاسلام من الأرض ، اذ أخذ تلك الشروط والأحكام كمرادف للموقف المبدئي للاسلام من الأرض .

إن عودة ثانية الى تحليل بعض عهود الصلح التي أشرنا اليها سابقا ، يمكنها أن تساعد ، على اثبات صحة ما ذهبنا اليه من أن عهود الصلح تعبر عن التزام سياسي متقابل ولا تحدد الموقف المبدئي الفكري للاسلام من الأرض وفي هذا التحليل سنجد ان اقرار عهود الصلح ، الأرض بأيدي أهلها انما هو اقرار لهم ، بحق الانتفاع من الأرض واستثمارها وليس اقرارا بملكيتهم الخاصة لها ، ففي اطار ظروف الصلح ، وحيث تتحدد شروط كل صلح على ضوء عوامل مختلفة كما أشرنا سابقا ، فان ما يهم المتصالحين هو التصرف العملي بالأرض وليس طبيعة التكييف النظري لابقاء الأرض بيدهم ، وهذا ما حصل في كل عهود الصلح التي أقرت

الأرض بأيدي أهلها . فهي منحتهم حقوق التصرف كاملة بالأرض كما لو أنها ملكية خاصة لهم ، فحيثما أقر عهد الصلح أن الأرض تكون بأيدي أصحابها ، فهو قد أقر لهم بحقوق التصرف الكامل فيها . . على أن هذا الاقرار ، هو اقرار سياسي ، لأن عهد الصلح بطبيعته ، مصاغ ضمن ظروف السياسة والحرب وهو ليس من التشريع الديني ، اذ لو كان كذلك لوضعت له قواعد محددة وثابتة يلتزم بها المسلمون في كل الأحوال ، ومعنى ذلك ، ان الحقوق التي تنشأ للمتصالحين بموجب عهد الصلح مقترنة ببقاء هذا العهد ومشروطة فيه ، فاذا نقض عهد الصلح لسبب او لاخر ، زالت تلك الحقوق ، اما اذا دام عهد الصلح وبقي ، والتزم به الطرفان ، فان الحقوق باقية ، ونستنتج ان كل ما يقره عهد الصلح من حقوق للمتصالحين انما تكتسب شرعيتها وقوة التزامها من شروط عهد الصلح ، ذاتها ، أي ان تلك الشرعية ، شرعية سياسية وليست مبدئية ، بحكم كونها مستندة الى عهد سياسي اصلا واساسا .

ويمكن تفحص بعض عهود الصلح ، وكيف جرى تعامل المسلمين معها ، لنقف على مصداقية ما ذهبنا اليه في هذا الصدد .

ونبدأ بعهد الصلح مع أهل نجران ، فقد أعطيء هؤلاء بموجب عهد الصلح ، ان الأرض لهم ، وشرط ، عليهم عدم اخذ الربا ، فلما تولى عمر الخلافة اصابوا الربا ، فأجلاهم عن أرضهم وعوضهم عنها من خريب أرض العراق[1] وبانجلائهم عن الأرض أصبحت ملكيتها ملكية عامة للأمة . بدليل أن عمر لما استعمل يعلا بن أمية على نجران ، أوصاه ان (ايما ارض جلا عنها أهلها فادفع الأرض وما فيها من النخيل والشجر الى من يعملها ويقوم عليها على ان ما كان يسقي سيحا او تسقيها السماء ، فلهم الثلث وللمسلمين الثلثان ، وما كان

---

(١) البلاذري - فتوح - ص ٧٦ ، ٧٨
- ابن سلام - الأموال - ٢٧٣ - ٢٧٤
- ابو يوسف - الخراج - ٧١ - ٧٣

يسقي بغرب فلهم الثلثان وللمسلمين الثلث)[1] .

ونلاحظ في عهد الصلح هذا ، ان الأرض كانت ملكية خاصة لأهلها ثم أصبحت ملكية عامة للأمة ، وهذا يعني أن عهد الصلح هو الذي حول الأرض من ملكية خاصة الى عامة ، وسبب ذلك واضح وهو أن الحقوق التي اكتسبها أهل نجران في الأرض ناتجة عن قوة الالتزام التي ترتبت على قبول الطرفين بعهد الصلح ، ولذلك ، احترم المسلمون الحقوق ما دام أهل نجران يحترمون شروط عهد الصلح ، ولأن المسلمين عند شروطهم فهم لا يستطيعون أن ينتقصوا شيئا من حقوق أهل نجران في الأرض ، ولكن لما أخل أهل نجران بشروط ، الصلح أصبح الصلح في حكم المنقوض ، ومن ثم أصبح المسلمون في حل من الالتزامات المترتبة عليه فحق لهم اجلاء اهل نجران الى أرض العراق .

بقي أن نعرف ، ان عمر عوضهم عن أرضهم ، بأرض من أراضي الدولة الموات (الخريب)[2] ، وأراضي الدولة لا تنشيء لمن يستثمرها حقوق ملكية رقبتها ، وانما تقر له بحق استثمارها والاستفادة منها ، وبقدر الجهود التي يبذلها فيها ، ولا ينشأ له حق خاص فيها ، سوى تلك الحقوق التي منشؤ ها الجهود والعمل الذي بذله فيها فالتعويض هنا اذن تم من اراضي الدولة وعلى سبيل الانتفاع ، ومن باب التبرع وليس الالتزام ، ونخلص من هذا التحليل الى أن عهد الصلح عبر عن الموقف السياسي وليس المبدئي من الأرض .

أما المثال الآخر ، الذي يوضح الطبيعة السياسية لعهد الصلح ، والذي يعزز استنتاجات المثال الأول ، فهو عهد الصلح مع أهل فدك ، فقد رأينا أن هذا العهد أعطى الأرض مناصفة بين المسلمين وأهل فدك ، وعندما قرر عمر اجلاءهم

---

(١) الحنفي الاستخراج ص ١٥
ـ ابو يوسف ـ ٧٥
(٢) الماوردي ـ الأحكام السلطانية ـ ١٧٠
ـ الحنفي ـ الاستخراج ـ ٢٥

عن الأرض قوم حصتهم في الأرض ودفع لهم تعويضا مقداره ستون الف درهم[1] . .

ونلاحظ ثمة فرقاً في عهد الصلح مع فدك عنه مع أهل نجران ، ويتمثل هذا الفرق بنوع التعويض وطريقة التعويض ، ففي حالة فدك ، كان عهد الصلح قد أقر لهم بنصف الأرض، فاكتسبوا بذلك حقوقا خاصة فيها هي استثمارهم لها وانتفاعهم بها فلما أراد عمر اجلاءهم ، كان عهد الصلح لا يزال ساريا ، ومن ثم ، فان شرعية حقوقهم المكتسبة بموجبه لا تزال سارية ، فالمسلمون اذن لا يملكون أن يخرجوهم من الأرض . عملا بالحديث « المسلمون عند شروطهم » ولكن لأن عمر أراد اجلاءهم ، فقد تطلب ذلك أن يسترضيهم وأن يعوضهم عن حقوقهم التي اكتسبوها بشروط الصلح ، فقوم قيمة نصف الأرض وهي كل حقوقهم وعوضهم عنها . فالتعويض هنا تعبير عن الالتزام من جانب المسلمين بشروط الصلح ، وهو أيضا تعويض على سبيل الاستحقاق ، وليس من قبيل التبرع على غرار ما عوض به أهل نجران ، أما رقبة الأرض فهي للمسلمين أصلا وكما ذكرنا عند الحديث عن صلح أهل نجران ، فان الحقوق المكتسبة بعهد الصلح حقوق الاستثمار والانتفاع ، وهذه الحقوق هي التي يعنى بها المتصالحون ، في حين ، تبقى مسألة التكييف الفكري او التشريعي ، غير هامة ، ولا تغير من حقهم في التصرف بالأرض اما الدليل على أن ما اكتسبوه من حقوق في الأرض ، هو مجرد حقوق الاستثمار فواضح ، من خلال المقارنة مع تعويض أهل نجران . فلو ان ملكية رقبة الأرض للمتصالحين . وان التعويض الذي دفعه عمر لأهل فدك هو ثمن التخلي عن ملكية الرقبة ، لوجب أن يعوض أهل نجران أيضا بنفس الطريقة ، ولكنه لم يفعل ، مما يعني أن حقوق المتصالحين مكتسبة بشروط الصلح ، فاذا التزموا هذه الشروط بقيت حقوقهم ، فان أراد المسلمون اخذ تلك الحقوق توجب عليهم تعويضها . اما اذا لم يلتزم المتصالحون بشروط الصلح ،

(١) الماوردي - ١٧٠

فيعني ذلك انتهاء ، عهد الصلح وسقوط الحقوق المكتسبة بموجبه . ولذلك عوض عمر أهل فدك على سبيل الاستحقاق ومن باب الالتزام بشروط الصلح ولم يعوض أهل نجران وانما تبرع لهم بارض ، موات .

ويسند هذا التفسير للحقوق المكتسبة بشروط الصلح ، قصة جرير البجلي مع عمر ، فقد أشرنا أن عمر كان قد نفل جريراً من أرض السواد قبل تحريرها ، والنفل اسم للغنيمة « ويجوز للامام أن ينفل المقاتلين قبل القتال لما في ذلك من التحريض على القتال المندوب اليه ، بقوله تعالى : « يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال » ، ولأن الشجعان يرغبون في النفل فيخاطرون بأنفسهم ويقدمون على القتال[1] ، فلما كان التحرير ، وكانت بجيلة ربع الناس يومئذ[2] نفلهم عمر ما وعد به جريراً من ارض السواد ، فأخذوا الأرض سنتين او ثلاثاً ، تنفيذا لوعد عمر ، فكان هذا الوعد ، شبيهاً بعهد الصلح ولأنه انشاء لجرير وقبيلته حقوقا في أرض السواد . ولذلك عندما وفد جرير على عمر وكان معه عمار بن ياسر ، قال عمر لجرير « يا جرير . . . لولا اني قاسم مسؤ ول لكنتم على ما جعل لكم وأرى الناس قد كثروا ، فأرى أن ترده عليهم ففعل ذلك جرير »[3] بعد أن عوضه عمر عن حقوقه في تلك الأرض .

ويمكن أن نلاحظ في قصة جرير ما يلي : -

١ - ان اعطاء عمر الأرض لجرير وقومه ، كان تنفيذاً للوعد الذي قطعه له قبل التحرير (ولم يكن قد أعطى احدا شيئا من أرض السواد غير جرير) . . .

٢ - ان وعد عمر كان بمثابة عهد الصلح ، انشأ لجرير وقومه حقوقا هي حقوق

(١) الحنفي ، الموصلي - الاختيار لتعليل المختار ٤/ ١٣٢ ، ١٣٣ .
(٢) الحنفي ، الاستخراج / ٢٨
- القرشي - الخراج - ٤٥
(٣) الحنفي - الاستخراج - ٢٨
- القرشي - الخراج - ٤٥

استثمار الأرض والانتفاع بها .

٣ ـ ان استعادة هذه الحقوق ، لا يجوز الا بعد التعويض عنها .

٤ ـ ان الحجة التي قدمها عمر لاستعادة تلك الحقوق هي نفس الحجج التي استند اليها عندما جعل ارض العراق ملكا عاما للمسلمين وهي اولا كون الدولة « قاسما مسؤ ولاً » عن جميع الأمة ، وثانيا كون الأرض نادرة « والناس قد كثروا » فهي لا تتحمل ان تحاز حيازة خاصة .

لذلك استرضى عمر جريرا بالتنازل عن الحقوق التي اكتسبها في الأرض بموجب وعد عمر ، وعوض من لم يرض بترك حقه في تلك الأرض[١] وواضح في قصة جرير ان حقوقه في الأرض ليست ناتجة بسبب تحرير أرض العراق بالحرب او بسبب طريقة التحرير عموما . لأن عمر لم يسترضِ غير جرير ممن ساهم في تحرير ارض العراق « فلو كانت الأرض حقا ثابتا للمقاتلين جميعهم لاحتاج عمر الى استطابة نفوسهم جميعا ، من قسم لهم ومن لم يقسم ، فلما استطاب نفوس من قسم لهم خاصة ، دل على أن من لم يقسم له لا حق له ثابت حتى يحتاج الى استطابة نفسه ، وان المقسوم له كان له حق وقد ملكه بالقسمة »[٢] .

وقصة جرير شبيهة بقصة سبي هوازن ، من حيث نشأة الحقوق بسبب الوعد أو القسمة . فالمعروف أن هوازن هزمت في معركة حنين ،[٣] وكان المسلمون قدغنموا اموالهم وسبوا نساءهم ، فلما اسلموا جاءوا إلى الرسول يطلبون

---

(١) الحنفي ـ الاستخراج ـ ٢٩ (استرضى عمر امرأة من بجيلة يقال لها ام كرز وكانت قد قالت لعمر (. . فأني لست أسلم حتى تجعلني على ناقة ذلول ، عليها قطيفة حمراء وتملأ كفي ذهبا . ففعل عمر ذلك ، فكانت الدنانير نحوا من ثمانين دينارا نفس المصدر ص ٢٨ . .

(٢) الحنفي ـ الاستخراج ـ ص ٢٩

(٣) ابن هشام ـ طبعه دار الجيل ـ ٤ / ٧٦
ـ ابن سلام الاموال ـ ١٧٣
ـ الماوردي ـ ١٣٥

رد سبيهم اليهم . فقال الرسول مخاطباً المسلمين ((أما بعد فإن اخوانكم هؤلاء قد جاءوا تائبين ، وإني قد رأيت أن ارد اليهم سبيهم ، فمن احب منكم أن يطيب ذلك فليفعل ، ومن احب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيه اياه من اول ما يفيء الله علينا فليفعل)) فالرسول لم يجبر المسلمين على رد سبي هوازن ، لأنه قد نشأت لهم حقوق في ذلك السبي بالقسمة ، واصبح من حقهم أن يحتفظوا به أو يطلبوا عوضاً عن تنازلهم عنه ، بخلاف اهل مكة ،[1] عندما ظهر عليها الرسول ومن على اهلها فاطلقهم واموالهم ، لم يسترض احداً من المسلمين في ذلك ولم يعوض المقاتلين عما افترض أنه يكون حقاً لهم فهذا دليل على أن الحقوق المكتسبة ، متآتية من الوعد أو القسمة فتكتسب بذلك فقط قوة الالزام . أما بدون الوعد ، فلا يكتسب احد شيئاً من الحقوق .

ونخلص من العرض المتقدم ، إلى أن الأرض التي اقرت بأيدي اهلها بعهود صلح ، لم يكن اقرارها على سبيل تملك رقبتها ، وإنما اقر لهم امتلاك حقوق الانتفاع والاستثمار ، التي ملكوها بالشرط في عهد الصلح وليس لأنهم اهلها قبل الصلح وهذا ينسجم اولاً مع القول بأن طريقة التحرير لا تحدد نمط الملكية وثانياً مع القول بأن عهود الصلح التزام سياسي متقابل لا يحدد الموقف الفكري للاسلام من الأرض .

وقد وجدنا من خلال تحليل صلح نجران وفدك ، وتفسير جرير في ارض السواد « إن رقبة الأرض تبقى ملكاً للمسلمين على الرغم من اقرار عهود الصلح ببقاء الأرض بيد اهلها . وهذا ايضاً ينسجم مع المبدأ الذي اثبتناه في الأرض المحررة بالحرب : وهو أن الملكية العامة للأرض ناتجة عن كونها مصدر انتاجي اساسي من مصادر الانتاج ولأنها تتميز بالندرة في الوقت نفسه . .

ويدعم هذا الرأي أن عهود الصلح التي اقرت الأرض بأيدي اهلها ، بينها

(١) ابن سلام - ١٥٣

عهود صلح اقترنت باسلام المتصالحين ، كصلح اهل الطائف ، وبينها عهود اقترنت ببقاء المتصالحين على دينهم كصلح اهل نجران ، وهذا يفيد بأن اقتران الصلح بالاسلام لا يرتب أي موقف متميزٍ ومستقل ازاء الأرض وإن عقد الصلح سواء اقترن بالاسلام أو لم يقترن لم يخرج عن كونه عهداً سياسياً يرتب على الطرفين التزامات متقابلة يتفق عليها حسب القوة التساومية لكل منهما . وإنه عندما يمنح الأرض للمتصالحين يمنحها من منطلق سياسي (وبالنص عليها في شروط الصلح) وليس على أساس الموقف الفكري للاسلام وهو ما عبّر عنه عمر بوضوح كبير عند اجلائه ليهود خيبر حيث قال لهم « مخاطباً أن الله عز وجل قد أذن في جلائكم . . فمن كان عنده عهد من رسول الله من اليهود فليأتني به ، انفذه له ومن لم يكن عنده عهد من رسول الله من اليهود فليتجهز للجلاء »[1] قال لهم عمر ذلك ، لأن خيبر ابقيت في الأرض لتملها بموافقة من طرف واحد هو المسلمون وبشرط أن يبقوا فيها ماشاء ذلك المسلمون ، فملك المسلمون حق اجلائهم عن الأرض في أي وقت ودون أي تعويض . .

---

(١) سنن الترمذي ٣ / ٨١

ـ سيرة ابن هشام ـ ٤ / ١٥١ (ابن هشام والروض والأنف) . .

المبحث الخامس

اقرار الأرض بيد من اسلم عليها طوعاً هو اقرار سياسي

إن التكييف النظري والتشريعي الذي اعتمد ، لإبقاء الأرض بيد من اسلم عليها اسلاماً طوعياً ، يستند إلى قول الرسول أن من اسلم يحرز له اسلامه دمه وماله وبضمنه الأرض . ويستند كذلك إلى ابقاء الأرض بأيدي مسلمي يثرب واحتفاظهم بحقوق التصرف بها تصرف من يملك ملكية خاصة ، ويبدو أن الوضع التشريعي لأرض الاسلام الطوعي ، هو مصدر الارتباك الذي يسود فهم موقف الاسلام من ملكية الأرض ، لأن اقرار الرسول ومن بعده الخلفاء ، الأرض بيد من يسلم عليها اسلاماً طوعياً دفع إلى الاعتقاد بأن الاسلام يقر الملكية الخاصة للأرض ومع انه لا توجد قرائن أو شواهد بخلاف ما استقر عليه حكم الاسلام الطوعي وهو ابقاء تلك الأرض بأيدي اصحابها ، إلاّ أننا نجد في الاستنتاجات الخاصة بالأرض المحررة حرباً وبطريق الصلح ما يفيد في الكشف عن حقيقة الموقف الفكري المبدئي للاسلام من الأرض التي اسلم عليها اهلها اسلاماً طوعياً :

وأول حجة يمكن الاستناد اليها في هذه المحاولة هو أن الاسلام الطوعي ، عند النظر اليه في سياق احكام الأرض المحررة بالحرب وتلك المحررة بطريقة الصلح ، هو ايضاً نوع من أنواع العقود أو العهود السياسية التي يكون فيها

للطرفين التزامات متقابلة ، فقد رأينا فيما سبق ، أن الاسلام الطوعي هو احد ثلاثة طرق لدخول الأرض في دار الاسلام ،[1] وانتهينا إلى البرهان على أن التحرير بالحرب وبالصلح ، لا يحددان نمط ملكية الأرض ، وها هنا ايضاً نقف ازاء عهد سياسي يتم بموجبه اقرار شروط يلتزم بها الطرفان ، احدهما يلتزم الدخول في الاسلام طوعاً وباختياره الحر والآخر يقره على ما اسلم عليه . فالأرض بموجب هذا العقد الضمني احياناً والمكتوب احياناً اخرى ، اقرت بأيدي اهلها من منطلق سياسي ، على غرار ما تقره شروط الصلح من حقوق متباينة للطرفين بدوافع السياسة والحرب وموازين القوى ، فالمقر حقيقة ليس امتلاك رقبة الأرض[2] وإنما امتلاك حق الانتفاع والاستثمار للأرض ، وهذا الامتلاك لا يتم إلاّ بموجب (عقد) الاسلام الطوعي . أي كما في عهود الصلح تماماً حيث الحقوق المقرة للمتصالحين ، تكتسب بالشرط عليها في العهد ، وليس نتيجة للموقف المبدئي للاسلام من الأرض ، ودليل هذا (أي دليل أن اقرار الأرض بيد من اسلم عليها اسلاماً طوعياً إنما هو اقرار سياسي) . إن الذي يخوض الحرب ضد المسلمين ، يهدر (إذا غلب على امره) ، دمه وماله إلاّ أن يصالح على شروط يتفق عليها في حينها . فاذا كان الاسلام يبيح دم واموال من يظهر عليه ، فانه بالمقابل يؤمن دم واموال من يسلم اسلاماً طوعياً ، فهو اذن اقرار سياسي ويمكن ادراكه بالبداهة ، لأنه لو لم يقر الاسلام من يسلم اسلاماً طوعياً ، على ماله وارضه ، لما وجد استجابة لدعوته ، ولربما تعطل انتصار الاسلام وتعثر فكأننا ازاء معادلة تتمثل بأن ما يؤخذ ممن يعادي الاسلام ويظهر الاسلام عليه ، يمنع منه من يسلم اسلاماً طوعياً وعلى هذا لا يصح اعتماد طريقة الاسلام الطوعي كأساس لتحديد نمط ملكية

---

(١) القرشي ـ الخراج ـ ٢٧
ـ الحنفي ـ الاستخراج ـ ١٧
(٢) الطوسي ـ النهاية ـ ٤٢٣
ـ الأم ـ للشافعي ـ ٤ / ٢٧٩ ـ ٢٨٠
ـ الاختيار ـ ٤ / ١٢٤

الأرض . فاذا جمعنا هذا الاستنتاج مع ما سبقه بخصوص الأرض المحررة بالحرب وبطريق الصلح ، يمكننا أن نعمم مبدأ عدم الارتباط بين طريقة دخول الأرض دار الاسلام وبين تحديد نمط ملكيتها ، على ارض الاسلام الطوعي ، ونكون بذلك قد مهدنا لصياغة الموقف الفكري المبدئي للاسلام من ملكية الأرض . .

المبحث السادس

بناء الموقف المبدئي للاسلام من ملكية الأرض

في الصفحات السابقة حاولنا البرهنة على أن تصنيف ملكية الأرض إلى انواعها الثلاثة حسب طريقة التحرير ، لا تعبّر عن الموقف الفكري للاسلام من نمط ملكية الأرض ، ورأينا أن جعل الأرض المحررة بالحرب ملكية عامة ، لم يكن بسبب تحريرها بالحرب وإنما للمنطلقات التي ذكرها عمر بعد أن شاور الصحابة في ذلك ، واكدنا ايضاً أن عهود الصلح التي اقرت الأرض بأيدي اصحابها ، لا يصح هي الأخرى اعتبارها اساساً لتحديد نمط ملكية الأرض ، وانتهينا إلى أن عهود الصلح تعبر عن التزام سياسي ، وإن ما اقرته من حقوق للمتصالحين إنما هو اقرار سياسي وليس تعبيراً عن موقف فكري مذهبي للاسلام ، وطرداً مع هذا التحليل اعتبرنا اقرار الأرض بأيدي من اسلم عليها ، إنما هو اقرار بمثابة العقد السياسي ، الذي شرط أن تكون الأرض بيد من اسلم عليها .

والآن نحاول أن نستجمع ما سبق ذكره في موقف عام يعبر عن الموقف الفكري للاسلام من نمط ملكية الأرض ، ويمكن بناء هذا الموقف بالاستناد إلى المبدأين التاليين : ـ

الأول : ـ طريقة التحرير لا تحدد نمط الملكية .

إن هذا المنهج في تحديد نمط الملكية لا يشكل اساساً ملائماً لتحديد موقف الاسلام المبدئي من نمط ملكية الأرض ، ولا يقدم قواعد واضحة وثابتة لتحديد ذلك الموقف ، لأنه يعتمد عشرات العوامل المتباينة والمختلفة وذات الطبيعة المتحركة والأفق الآني . في حين أن الاسلام كفلسفة حياة شاملة يفترض أن يكون له موقف من نمط ملكية الأرض ينسجم مع بنائِه العام ، ويستند إلى منطلق فكري ثابت لا أن يستمد من ظرف سياسي أو اجتماعي آني ، اقتضته ظروف نشر الاسلام وانتصاره ، فنحن طبقاً للتصنيف التقليدي لنمط ملكية الأرض[1] إزاء عوامل متباينة ومختلفة الدوافع والأغراض هي التي تحدد موقف جماعة ما من الاسلام ، فتجعلهم تارة يقاومونه وتارة اخرى يجنحون إلى الصلح وثالثة يقبلون عليه اقبالاً طوعياً ، فلو اعتمدت هذه الصيغة لتحديد الموقف من ملكية الأرض فمعنى ذلك الاعتماد على عامل غير ثابت يتكون من عشرات الدوافع والأغراض التي تقرر اتخاذ هذا الموقف أو ذاك من الاسلام ، فمن قاوم الاسلام ، قاومه لأسباب مختلفة بعضها اجتماعية وبعضها طبقية وبعضها قومية وبعضها دينية وهي كلها عناصر غير ثابتة ولا يمكن ضبطها وقياسها بمعايير موضوعية واضحة ، وبنفس الكيفية ، يكمن خلف الاسلام الطوعي دوافع لا حصر لها . فهل يجوز أن تعتمد كل هذه الدوافع المتباينة المنشأ والغرض ، كأساس لتحديد موقف مبدئي إزاء قضية خطيرة في الحياة الاجتماعية كالموقف من نمط ملكية الأرض . .

يضاف إلى ذلك ، إن الاسلام ميز بين العربي من عبدة الأوثان[2] وغير العربي فيما يتعلق بالخيارات المتاحة امام كل منهما ازاء الموقف من الاسلام ، فبينما

---

(١) أي التصنيف الذي درجت عليه المصادر الاسلامية الفقهية والحديثة والذي اوردناه في مدخل هذا الباب . .

(٢) القرشي ـ الخراج ـ ص ٢٦

وضح امام غير العرب ثلاثة اختيارات هي الاسلام أو الصلح أو الحرب ولم يضع امام العربي من عبدة الأوثان سوى الاسلام أو القتل ، ومعنى ذلك أن انماط الملكية اختلفت بين العربي من عبدة الأوثان وغيره ، وتحتم على العربي المذكور أن يسلم وتكون ارضه ملكية خاصة أو يقتل وتباحُ امواله ، في حين يواجه الآخرون الخيارات الثلاثة وتأثيرها على انماط الملكية .

كذلك يلاحظ أن طريقة التحرير ، سواء كانت بالحرب أو بالصلح أو بالاسلام الطوعي ، تتم بين الأجيال التي تعاصر الحدث ، وهي التي تختار وتتحمل نتائج اختيارها ، أما الأجيال اللاحقة ، فقد تجد نفسها في حل من الموقف الذي اختارته إزاء الاسلام ، الأجيال التي سبقتها ، فمن وجد نفسه في مدينة حررت بالحرب ، قد يقبل على الاسلام طوعاً ، وهذا ما حصل بالفعل ، فكيف تنسحب الأحكام التي تطبق إزاء موقف جيل معين من الاسلام ، على موقف جيل لاحق مغاير لموقف الجيل الذي سبقه والذي اساساً لم يكن له رأي أو دور في تحديد ذلك الموقف ؟. اليست هذه الأحكام احكاماً سياسية اقتضتها ظروف الحرب قبل أن تكون جزءاً من الدين أو معبرة عن مواقفه الفكرية إزاء الأرض وبالتالي ينبغي استبعاد اعتبارها أساساً لتحديد نمط الملكية .

وهذا هو المبدأ الأول . . .

الثاني : -إن الأرض عنصر انتاجي اساسي ، وتتميز بالندرة وترتبط وظيفتها الاجتماعية بخدمة عدة اهداف اهمها . .

- ضمان حقوق الأمة فيها بوصفها عنصراً من عناصر الانتاج واحد أهم مصادر الدخل .
- ضمان حقوق الأجيال اللاحقة في عوائد الأرض ، واستخدام تلك العوائد بما تنعكس فائدته على حياة الأجيال التي لم تولد . .

ـ الحيلولة دون استئثار فئة من المجتمع بامتلاك الأرض وما يؤ دي اليه ذلك من تركز الثروة وتفاقم التفاوت الطبقي . .

ـ بناء الدولة ، وفقاً لقواعد الاسلام التي تجعل الدولة مسؤ ولة عن حياة المجتمع مسؤ ولية كاملة في الميادين العسكرية والاجتماعية والثقافية .

ومن الواضح ، أن قيام الأرض بوظيفة خدمة هذه الأهداف ، لا تتحقق إلاّ إذا اعتبرت ملكية عامة ، لا يجوز امتلاكها ملكية خاصة والتصرف في رقبتها بصورة التصرف الشخصي الحر ، وإنما توقف كملكية لمجموع الأمة ، وتتولى الدولة تنظيم صيغ الانتفاع والاستثمار بما يخدم مصلحة المجموع ، وبما يعود بمكافأة مجزية على المستثمر ، وهذا ما قررته بالفعل الأحكام التي نظمت صيغ استثمار الأراضي التي اعتبرت فيئاً عاماً للمسلمين (طبقاً للمعيار التقليدي الذي يحدد نمط الملكية بطريقة التحرير) . كالأراضي المحررة بالحرب والأراضي التي جلا عنها اهلها ، والأرض الموات ، والأراضي العامرة طبيعياً كالغابات والمراعي ومنابع المياه والأنهار الجارية وغيرها ، ولم يبق من الأرض خارج هذه الأحكام سوى الأراضي التي اسلم عليها اهلها طوعاً والأراضي التي اقرت عهود الصلح أن تبقى بأيدي اهلها ، وقد رأينا أن هذين النوعين من الأراضي ، يدخلان ايضاً في مفهوم أن رقبة الأرض تبقى ملكاً للأمة ، وإن ما اقر بأيدي اصحابها ليس سوى إقرارٍ بحقوق سياسية .

بقي أن نعرف كيف ينظم استثمار الأفراد للأرض ، ومتى يسمح لفرد معين أن يختص بأرض دون سواه ليستثمرها ويدفع حق الأمة فيها ، على شكل اجرة أو خراج أو ما شابه . . وهذا في الواقع يخرج عن اطار هذا الباب . . .

ملحق خاص بالباب الثالث

وردت في معرض الحديث عن ملكية الأرض في الاسلام بعض المفاهيم الخاصة بالملكية ، مثل (ملكية الرقبة ، ملكية المنفعة . .) ، ونجد من المفيد الاشارة الى ما تعنيه هذه المفاهيم بشكل مركز ، معتمدين في ذلك على بعض المصادر القانونية المتخصصة ، التي وان كانت حديثة في صدورها (قياسا الى المصادر الاصيلة المستخدمة في البحث) ، الا إنها تستند الى مصادر فقهية مستمدة من أصول الشريعة الاسلامية .

الملكية لدى الفقهاء « حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة ، يقتضي تمكين من يضاف اليه من انتفاعه بالشيء واخذ العوض عنه»[1] ، وفي القانون «الملكية حق بمقتضاه يوضع شيء تحت ارادة شخص يكون له دون غيره أن يستعمله ويستغله ويتصرف فيه بكل التصرفات في حدود القانون »[2] ، بذلك تكون العناصر الاساسية للملكية هي حق الاستعمال[3] وحق الاستغلال[4] وحق

(١) سيد قطب / العدالة الاجتماعية في الاسلام / الطبعة الخامسة - بيروت - دار الشروق ١٩٧٨/ ص١٢٤

(٢) الشيخ محمد علي السايس / ملكية الأفراد للأرض ومنافعها في الاسلام - مجمع البحوث الاسلامية - القاهرة - المؤتمر الاول - ١٩٦٤ / ص ١٩٦ .

(٣) حق الاستعمال : « استخدام الشيء . . . بالحصول على منافعه التي أعد لها أو أمكن استخدامه فيها . . » .

- علي الخفيف / الملكية في الشريعة الاسلامية مع المقارنة بالشرائع الوضعية / ط١ ، القاهرة - معهد الدراسات العربية والعالمية - جامعة الدول العربية - ١٩٦٧ / ص٨٤ .

(٤) حق الاستغلال : « القيام بالأعمال التي يراد بها الحصول على ثمار الشيء المملوك ونتائج =

التصرف[1] .

والملك في الاسلام نوعان (ملك تام، وملك ناقص) ، فالملك التام هو «حق ملك رقبة العين ومنفعتها »[2] ، وبذلك يستطيع المالك الاستفادة من العين (استعمالا واستغلالا وتصرفا) ، وقد اقر الاسلام هذا النوع من الملكية ، واعتبره احدى الضرورات الاساسية التي يجب حمايتها ، وفق ما جاء في الحديث الشريف « كل المسلم على المسلم حرام عرضه وماله ودمه . . »[3] .

إلا أن اقرار حق الملكية في الاسلام اقترن بضرورة اكتسابه بالطرق المشروعة ، وعلى هذا الاساس يمكن تقسيم الأموال الى نوعين :

أولا : الأموال التي تؤول للفرد عن طريق العمل المشروع بجميع انواعه. (وقد تم تفصيل ذلك في الباب السابق .)

ثانيا : الأموال التي تؤول للفرد دون بذل جهد او عمل معين ، عن طريق : -
١ - الميراث[4] .

=استخدامه . . »
- المصدر السابق / ص ٨٤ .

(١) حق التصرف : « يتناول الأعمال المادية والقانونية ، فالأعمال المادية هي التي يترتب عليها أثر حسي في الشيء المملوك كتغيير صورته أو اتلافه أو تجزئته وما أشبه ذلك مما يمس ملاته وينالها . . والأعمال القانونية هي التي يترتب عليها أثر قانوني في الشيء المملوك ، كبيعه وهبته ورهنه مما يترتب عليه نقل ملكيته أو تحميله بحق عيني . . » ، المصدر السابق ص ٨٤/ ٨٥ .

(-) انظر في تعريف الحقوق اعلاه : د . عبد الرزاق السنهوري / مصادر الحق في الفقه الاسلامي - بيروت - المجمع العلمي العربي الاسلامي / ١/ ٣١ .

(٢) محمد قدري / مرشد الحيران في معرفة احوال الانسان - ط٣ - مصر - المطبعة الاميرية - ١٩٠٩ / ص٣

(٣) سنن الترمذي [٤ / ٣٢٥] .

(٤) الميراث : « ويراد به الخلافة عن الميت حقيقة أو حكما في ماله بسبب زوجية أو قرابة أو ولاء . . »
- بدران ابو العينين بدران / الميراث والوصية والهبة . مطبعة م . ك . بالاسكندرية ١٩٧٠ / ص١٣
- أنظر أيضا علي الخفيف/ الملكية في الشريعة الاسلامية مع مقارنتها بالقوانين العربية - معهد البحوث والدراسات العربية - جامعة الدول العربية - ١٩٦٨ / ٢/ ٢٥٥ وما بعدها.

٢ ـ الوصية[1] ٣ ـ الوقف[2] ٤ ـ الصدقات[3]
٥ ـ الهبة[4] ٦ ـ اللقطة[5] .

ولو دققنا النظر في الأسباب المشروعة لاكتساب الملكية ، تأكد لدينا بأن العمل يبقى السبب الوحيد لاكتساب الملكية (كما سبق القول) إذ إن الأموال التي تؤول للفرد دون جهد وباقرار الشارع لها ، ما هي في حقيقتها سوى (عمل متراكم) في صورة أموال (عقار ، منقول) .

إن اقرار الاسلام لشرعية اكتساب الاموال دون جهد (وبالطرق التي ذكرناها) ، انما تنبع من فهم دقيق للانسان ونزوعه الدائم لجمع المال وحب الاولاد « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة . . »[6] ، فكان لا بد من استثمار هذه الميول بشكل يخدم الفرد والمجتمع في آن واحد (سيما وقد تم وبدقة تأشير الطرق المشروعة لتنمية الأموال عن الطرق غير المشروعة) ، اذ ان اطمئنان الفرد الى ضمان حقه في التصرف بأمواله بكافة الأشكال (كالهبة ، التصدق ، الوقف ، الوصية . .) من جهة ، والى انتقال هذه

(١) الوصية : « تمليك مضاف الى ما بعد الموت بطريق التبرع »
ـ محمد قدري / المصدر السابق / ص٢١
ـ للتفصيل انظر : معجم فقه ابن حزم الظاهري [٢/ (١٠٧٦ ـ ١٠٨١)١]
(٢) الوقف : « هو حبس العين والتصدق بالمنفعة ، فلا يتصرف في العين بالبيع والرهن والهبة ولا تنتقل بالميراث ،وتصرف المنفعة لجهات الوقف على مقتضى شروط الواقفين . . »
ـ د . محمد فاروق النبهان الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الاسلامي ـ ط١ ـ دار الفكر العربي ـ ١٩٧٠ / ص٢٣٥ .
ـ للتفصيل انظر : ابن قدامة / المغني ـ كتاب الوقوف والعطايا [٦/ (٣ ـ ٢٦)] .
(٣) وتشمل (الزكاة ، صدقة الفطر ، وصدقات التطوع) .
(٤) الهبة « تمليك العين بلا عوض وقد تكون بعوض » .
ـ محمد قدري / المصدر السابق / ص٢٠ .
ـ أنظر أيضا : بدران ابو العينين بدران / المصدر السابق / ص٢١٦ .
(٥) اللقطة « وهي مال معصوم وجد في مكان معرض فيه للضياع »
ـ علي الخفيف / الملكية في الشريعة الاسلامية مع مقارنتها بالقوانين العربية /[٢ / ١٧١] انظر أيضا : معجم فقه ابن حزم /[٢/ ٩٠٠] .
(٦) [آل عمران / ١٤]

الأموال الى اولاده من بعده من جهة أخرى ، سيكون حافرا له على الابداع والتطوير بكامل طاقته وبالشكل الذي يخدم المجتمع في النتيجة النهائية .

أما الملك الناقص فعلى نوعين ، ملك رقبة الشيء (عينه) أوملك منفعته ، فحق ملك الرقبة يوجد « حيث ينتزع حق المنفعة من الملك التام ، فتبقى الرقبة على ملك صاحبها الاصلي ويملك المنفعة شخص آخر غير مالك الرقبة»[1] ، وبذلك يسقط عن مالك الرقبة حق الاستعمال والاستغلال ، ويبقى حق التصرف مشروط بالاستئذان من مالك المنفعة[2] في أي تصرف وفي حالة انتقال ملكيتها الى شخص آخر (بمعاوضة او بدون معاوضة) تنتقل ملكيتها محملة بحق مالك المنفعة ، وهذا النوع من الملك يثبت بحالتين من حالات الوصية حيث « يجوز أن يوصى بمنفعة العين لشخص معين من بقاء رقبتها لورثة الموصي ، كما تجوز الوصية بالرقبة لشخص وبمنفعتها لشخص آخر كلاهما اجنبيان من المتبرع »[3] ، وعن انتهاء حق المنفعة تؤول ملكية الرقبة الى ملكية تامة[4] .

أما ملك المنفعة فهو « ملك المنفعة وحدها دون العين التي تكون في ملك الغير »[5] ، ويحق لمالك المنفعة الاستفادة من العين (استعمالا واستغلالا) ولا يحق له التصرف فيها ، ويثبت ملك المنفعة بالأسباب التالية : الاجارة[6] والاعارة[7]

---

(١) د . عبد الرزاق السنهوري / المصدر السابق [١ / ٣٣] .
(٢) المصدر السابق/[١ / ٣٤]
(٣) محمد قدري / المصدر السابق / ص٦ .
(٤) د ـ عبد الرزاق السنهوري / المصدر السابق /[١/ ٣٤] .
(٥) منذر عبد الحسين الفضل / الوظيفة الاجتماعية للملكية الخاصة ـ بغداد ـ منشورات وزارة الاعلام ـ دار الحرية للطباعة ـ ١٩٧٧ / ص٢١٠
(٦) الاجارة : « تمليك المنفعة بعوض »
ـ الشيخ محمد علي السايس / المصدر السابق / ص٢٠٠
ـ انظر ايضا ـ محمد قدري / المصدر السابق ص ١٤٥ .
(٧) الاعارة « تمليك المنفعة بغير عوض » .
ـ الشيخ محمد علي السايس / المصدر السابق / ص٢٠٠ .
ـ انظر أيضا محمد قدري / المصدر السابق ص ٢٠٠ .

والوقف والوصية والاقطاع[1] (اقطاع الاستغلال) .

« وقد تملك المنفعة بعوض وبغير عوض[2] » ، وتمليك المنفعة بعوض يكون في (الاجارة) أما تمليكها دون عوض ففي (الوقف والوصية والاقطاع والاعارة) . .

(١) الاقطاع : « يراد به أقطاع الأمام أي اعطاؤه شخصا بغير عوض (مالاً لبيت المال أو غير مملوك لاحد) . . على وجه الانتفاع »
ـ علي الخفيف / الملكية في الشريعة الاسلامية مع مقارنتها بالقوانين العربية / ٢/ ١٧٤] .
(٢) محمد قدري / المصدر السابق / ص٥ .

المصادر

١ ـ المغني / ابن قدامة .

٢ ـ سنن الترمذي .

الخلاصة والاستنتاجات

تناولت البحث موضوعين أحدهما يقع في اطار التأريخ الاقتصادي ، وهو الملامح العامة للاقتصاد العربي قبيل الاسلام ، والثاني في اطار الفكر الاقتصادي العربي الاسلامي ، وشمل دراسة مقولتي العمل وملكية الأرض ، وقد كان اختيار الموضوعين على النحو الذي عالجهما فيه البحث مقصودا ، نظرا للارتباط المفهوم ، بين التاريخ الاقتصادي والفكر الاقتصادي ولأنهما يتبادلان التأثير بدرجات متفاوتة وفي ضوء المعطيات المختلفة لكل مرحلة أو فترة تاريخية .

فالفكر الاقتصادي لا يتشكل بمعزل عن الواقع الاقتصادي القائم ، كما ان هذا الأخير ، يتأثر بقدر او بآخر بالفكر الاقتصادي ، وعندما يمثل الفكر الاقتصادي ايديولوجية النظام القائم فان تأثيره في مجرى التأريخ الاقتصادي يكون أكثر وضوحا وبفعالية اكبر .

وتصدق هذه العلاقة التبادلية على الفكر الاقتصادي العربي الاسلامي عبر مصادره المختلفة (القرآن والحديث والفقه) ذلك ان هذه المصادر مثلت ايديولوجية النظام الاجتماعي الجديد الذي وضع أساسه الرسول العربي ، في أروع نهضة ثورية حضارية شهدتها الأمة العربية خلال تطورها التأريخي العريق ، فوضعت الأفكار الاقتصادية التي مثلتها تلك المصادر في الغالب موضع التطبيق ، خصوصا في عصر صدر الاسلام وظلت عبر العصور الأخرى تمارس تأثيرها على الحركة الواقعية للاقتصاد العربي ، وان كان ذلك التأثير قد ضعف وفي بعض الميادين توقف .

ومع أن دراسة من هذا النوع ، ينبغي أن تقدم مسحا تحليليا شاملا للاقتصاد العربي قبيل الاسلام ، وكذلك لمختلف المقولات الاقتصادية للفكر العربي الاسلامي ، لكي تمتلك القدرة على اعطاء صورة واضحة المعالم والأسس ، للموضوعات التي تناولتها ، الا ان طموحا كهذا ، يصطدم بعقبات عملية كثيرة ، أبرزها أن من الصعب على بحث متواضع أن يغطي موضوعا على هذا القدر من السعة والشمول ، وأن يتوفر على التناول التحليلي والاستنتاجي في الوقت نفسه ، ولذلك اقتصر البحث على ثلاثة أبواب . . .

تناول الباب الأول الملامح العامة للاقتصاد العربي قبيل الاسلام وعبر فصلين تضمن كل منهما عدة مباحث .

عالج الفصل الأول مستوى التطور الاقتصادي للاقتصاد العربي ، من خلال تناول الأنشطة الاقتصادية الرئيسة : الزراعة والصناعة والتجارة والعلاقات النقدية والائتمانية محاولا ، الوصول الى تكوين قناعات اولية لمستوى التطور الذي بلغه الاقتصاد العربي انذاك ، ومن ثم وبشكل غير مباشر ، اعطاء تصور عن درجة التقدم الاجتماعي فقد تناول الفصل الوقائع الاقتصادية ، بالعرض والتحليل واستخلاص دلالاتها الاقتصادية والاجتماعية ، متحررا قدر الامكان من الأطر النظرية والمذهبية التي تحاول أن تصل الى أحكام وقناعات متبلورة بشكل مسبق .

إن هذه الطريقة غالبة لدى معظم الذين كتبوا في هذا الموضوع ، وخصوصا الأجانب منهم ، فهم إما أن يكونوا من الماركسيين ، فيحاولون أن يبرهنوا على ان الاقتصاد العربي لا يخرج في تطوره عن مسار المراحل التي رسمتها الماركسية لتطور المجتمعات البشرية ، فيصفه البعض تارة بأنه اقتصاد عبودي ، وتارة اقتصاد اقطاعي ، وأخرى بأنه اقتصاد قبلي ، والبعض منهم يحاول أن يكون أكثر واقعية ، فيضعه ضمن خانة نمط الانتاج الاسيوي ، محاولا بذلك أن يخلق قناعات بصحة التحليل الماركسي المعاصر للمجتمع العربي .

أما الكتاب الليبراليون ، فغالبا ، يصورون الاقتصاد العربي اقتصادا بدائيا ، يحتوي على (واحات) تجارية ، وتحكمه الطبيعة الصحراوية والجافة للجزيرة العربية ، وكذلك الطبيعة القبلية للمجتمع العربي ويصورون الدور التجاري الوسيط ، المتكون بسبب الموقع الجغرافي للوطن العربي ، على انه أبرز مظاهر الاقتصاد العربي آنذاك ، ويحاولون من ثم أن يفسروا ، النهوض الحضاري للامة العربية ، عبر المراحل التأريخية المختلفة ، على انه نتيجة لضيق العرب بالجفاف الذي يحيط بهم من كل جانب ، مما كان يضطرهم بين فترة تاريخية وأخرى الى الاندفاع خارج الصحراء .

ونلاحظ في هذا الصدد عددا غير قليل من الكتاب العرب قد تأثروا بأحد هذين المنهجين في دراسة الاقتصاد العربي والمجتمع العربي في الفترة المذكورة ، فتأتي أحكامهم ، متأثرة بشكل أو بآخر بأحكام الكتاب الاجانب ، ويأخذون تلك الأحكام كمسلمات بديهية دون تفحص وتنقيب .

لقد حاول الفصل أن يعطي صورة واقعية لمستوى التطور الاقتصادي كما تقدمها الوقائع الاقتصادية ، ففي المبحث الأول الخاص بالزراعة ، حاول البحث أن يبين أن النشاط الزراعي في الجزيرة العربية كان نشاطا اساسيا ، وأن الأراضي الصالحة للزراعة واسعة وتنتشر في معظم أنحاء الجزيرة ، وعزز هذا البيان : بمعطيات هامة منها سعة الأراضي الزراعية وتوزعها على مختلف مناطق الجزيرة ، واستخدام الري الاصطناعي على نطاق واسع للتغلب على الجفاف في المناطق التي ينتشر فيها . والانتاج لأغراض التبادل الاقتصادي وتصنيع المنتجات الزراعية وتبادلها اقتصاديا . . .

أما الفصل الثاني فقد تناول بعض الجوانب ذات الصلة بالعلاقات الانتاجية والأوضاع السياسية ، فخصص المبحث الأول للملكية الخاصة ، مبيناً ان الملكية الخاصة لوسائل الانتاج كالأرض ورأس المال التجاري والصناعي وبعض مصادر

الثروة الطبيعية كمياه الآبار والمراعي ، هي السائدة في الاقتصاد العربي قبيل الاسلام ، مما يضع المفاهيم التي تقول بالطبيعة القبلية للمجتمع العربي في تلك الفترة ، موضع الشك .

واستند البحث في تأكيد ذلك الى شواهد عديدة تناولها بالتفصيل .

وعالج المبحث الثاني موضوع الدور الانتاجي للعبيد في المجتمع وبين أن العبيد لم يكونوا طبقة انتاجية ، ولم يشكلوا نظاماً اجتماعياً ، وإنما كانوا فئة هامشية في اطار الاقتصاد العربي وان دورهم يتركز على استخدامهم في الخدمة المنزلية بالدرجة الأولى ، وفي حراسة القوافل التجارية وبعض الحرف على نطاق ضيق ، كما أشار البحث الى مصادر العبودية في المجتمع العربي ، وطبيعتها الطارئة فيه .

وتطرق المبحث الثالث الى موضوع الوعي الاقتصادي والاتجاهات السياسية في المجتمع العربي ، مبيناً أن الوعي الاقتصادي المقترن بوعي سياسي كان يدفع قادة المراكز التجارية والاقتصادية ، الى المحافظة على الاستقرار وتجنب الحروب والغزو المتبادل مشيرا الى أن ظاهرة الغزو ، كانت لصيقة بالمناطق التي تسكنها قبائل غير مستقرة ، مدللاً على ذلك من خلال مظاهر السياسة المحلية (داخل المجتمع العربي) التي اعتمدتها المراكز التجارية والحضرية لتحقيق الاستقرار السياسي والأمني ، وتأمين ظروف ازدهار التجارة والنشاطات الاقتصادية الأخرى ، وكذلك الاشارة الى الاتجاهات السياسية على صعيد العلاقات مع الدول المجاورة للوطن العربي وتوظيفها لخدمة الازدهار الاقتصادي .

وتناول المبحث الرابع العوامل التي كانت تدفع باتجاه النضوج الحضاري الجديد للأمة العربية ، والتي مهدت لثورة الاسلام والتي أبرزها نمو الوعي القومي في مختلف أنحاء الجزيرة العربية ، ونمو الوعي الاجتماعي الطبقي ، وتدهور أوضاع الطبقات الفقيرة ، واختمار النزوع نحو التوحيد الديني الذي يتضمن تطلعاً الى نوع من التوحيد السياسي .

أما الباب الثاني ، فقد تناول موضوع العمل والقيمة في الفكر الاقتصادي العربي الاسلامي . . . واعتمد في ذلك على القرآن والسنة والفقة . أن خطة هذا الباب ، تطمح الى الكشف عن مفهوم العمل والقيمة في الفكر الاقتصادي العربي ودور العمل في تكوين القيمة المنتجة ، ومن ثم الحقوق المترتبة على هذا الدور ، وما اذا كانت مفاهيم النظريات الاقتصادية المعاصرة حول العمل والقيمة تتطابق مع مفهوم الفكر الاقتصادي العربي ، أم ان لهذا الأخير مفهومه الخاص المرتكز الى مبادىء معينة .

عولج هذا الموضوع من خلال فصلين الأول حاول استخلاص « النظرة القرآنية الى العمل » من خلال تحليل الآيات التي تناولت موضوع العمل بشكل مباشر ، مستندا في التحليل الى التفاسير الأساسية القديمة ، لتجنب الفهم القصدي والقسري للآيات . وكان الهدف من حصر نطاق هذا الفصل في الرجوع الى القرآن والأحاديث النبوية ، هو الكشف عن المبادىء العامة للعمل والقيمة ، لأن هذه المبادىء هي التي استندت اليها الأحكام الفقهية التي تناولت الصيغ التطبيقية لمفهوم العمل والقيمة ، ولذلك جاء الفصل الأول متضمنا ثلاثة مباحث . . . تناول الأول موضوع العمل الانساني الخلاق ، وقد بين ، بالاستناد الى الآيات وتفاسيرها ، ان القرآن يحث على العمل بصيغة الأمر ، وينظر اليه بوصفه أرقى مظاهر الحياة الانسانية ، ويضفي عليه مسحة من القداسة في تقديره وتقويمه . .

وتركز اهتمام المبحث الثاني على تبيان رسالة العمل في الحياة ، وميز بين نوعين من العمل الاول فروض العبادة والثاني العمل الصالح وعرف العمل الصالح بأنه كل نشاط انساني مقصود ومتقوم (أي له قيمة) يقوم به الفرد بوعي واختيار حر ويهدف الى انتاج قيم مادية وروحية ، تسهم باثراء الحياة الانسانية ورقي النوع الانساني ، وبين هذا المبحث أن رسالة العمل في الحياة : هي تأكيد الانسان لذاته وتجديدها وتطويرها بوصف العمل تعبيراً عن نزوع أبدي في أن

يتجاوز الفرد نفسه باستمرار ، وأن يرتقي بنوعه الى أفاق أرحب تمكنه من السيطرة على حركة أفعاله والتحكم في اتجاهاتها وأهدافها.

وعالج المبحث الثالث: المبادىء والضوابط العامة لمفهوم العمل في القرآن ، وأشر أربعة مبادىء ، الأول : العمل هو المصدر الوحيد للمكاسب ، والثاني : التفاوت في المكافأة بحسب طبيعة العمل وحجمه ، والثالث : المسؤولية الفردية عن العمل ، والرابع الالتزام بمكافأة العمل على وجه الاستحقاق .

أما الفصل الثاني ، فقد تناول موضوع العمل والقيمة من خلال عدة مباحث . . وقد تضمن المبحث الأول : الأفكار التي تعبر عن مفهوم العلاقة بين العمل والقيمة في الفكر الاقتصادي العربي الاسلامي وخلاصتها ، ان العمل يخلق المنفعة الاجتماعية للأشياء التي يندمج فيها ، والمنفعة التي يخلقها العمل تعني (الخاصية التي يمنحها العمل للأشياء التي يندمج فيها ليجعلها قادرة على اشباع الحاجات الانسانية او ليزيد قدرتها على اشباع تلك الحاجات وفقا لشروط العمل الصالح . . فالمنفعة الاجتماعية بحسب هذا المفهوم ليس لها علاقة مباشرة بالقيمة التبادلية أو السعر ، وإنما تعكس النظرة القرآنية العامة التي تعتبر العمل أرقى مظاهر الحياة الانسانية .

إن منشأ المنفعة الاجتماعية للسلعة : عنصران ، لا بد من اجتماعهما فيها وهما أولا : أن تجسد السلعة قدرا من العمل الانساني ، وثانيا : أن يكون انفاق العمل وفقا لشروط العمل الصالح ، فاذا انتفى العمل أصبحت الأشياء من المباحات غير المتقومة ، أما اذا انتفى العنصر الثاني فلا يكون للعمل قيمة طبقا للأحكام القرآنية . ومعنى ذلك أن الاعتبار القيمي (بالمعنى الأخلاقي) يشكل أحد عناصر المنفعة الاجتماعية ، وهذا ما يميزها عن المعنى الاصطلاحي للقيمة الاستعمالية الذي يأخذ بالاعتبار فقط قابلية السلعة لأشباع الحاجة بغض النظر عن الموقف القيمي من تلك السلعة وطريقة انفاق العمل لانتاجها . . .

أما القيمة التبادلية التي تكون للمنفعة الاجتماعية التي يخلقها العمل فانها لا تحدد على أساس علاقة مباشرة مع كمية العمل المنفقة في انتاجها أو كلفة العمل ، لأن مفهوم المنفعة الاجتماعية مفهوم اعتباري اجتماعي بالدرجة الأولى . . . . اما قيمة أو سعر المنفعة الاجتماعية فانها تتحدد على ضوء عوامل العرض والطلب وما يدخل في اطارهما .

إن هذه الخلاصة الوجيزة تشكل جوهر الباب الثاني ، ولذلك استخدمت المباحث اللاحقة ، لغرض البرهنة على صحة هذا المفهوم للعلاقة بين العمل والقيمة فتناولت العمل المباشر (أي الذي يكون فيه العامل عاملا ورب عمل في وقت واحد) . . . والعمل المأجور بنوعيه (المأجور بالأجرة المعلومة والمأجور وفقا لنسبة من الناتج) وعناصر السعر ، ونسبة الربح وفكرة أصل النماء للبرهنة على صحة المفهوم الذي تضمنه المبحث الاول من الفصل الثاني .

وخصص الباب الثالث : لدراسة الموقف المبدئي من الأرض في الفكر الاقتصادي العربي الاسلامي . . . وقد اعتمد في هذا الباب ، على سيرة الرسول والخلفاء والآراء الفقهية ، وتم تناول الموضوع في فصلين :

عرض الفصل الأول الآراء التي تقول بأن نمط ملكية الأرض يتحدد على ضوء طريقة تحريرها ودخولها في الدولة الاسلامية ، وجاء العرض طبقا لما درجت عليه المصادر والمراجع التاريخية والفقهية في هذا الميدان .

والثاني : حاول أن يعيد تحليل تلك الآراء ، ويبين عدم وجود ارتباط بين الموقف من نمط ملكية الأرض وطريقة التحرير ، وخلص الى تأكيد ، ان الموقف المبدئي من ملكية الأرض يستند الى أن الأرض عنصر انتاجي أساسي وتتميز بالندرة وترتبط وظيفتها الاجتماعية بعدة أهداف اهمها ضمان حقوق الامة فيها كمصدر نادر من مصادر الانتاج وضمان حقوق الاجيال اللاحقة والحيلولة دون استئثار فئة خاصة بها ، وما يؤدي اليه ذلك الاستئثار من تفاقم التفاوت الطبقي

بالاضافة الى هدف بناء الدولة .

اما طريقة التحرير فانها عامل سياسي متحرك ، يرتبط بظروف المسلمين وموازين القوى بينهم وبين خصومهم ، وتكمن في كل حالة من حالات التحرير عشرات العوامل والدوافع التي تقرر هذه الطريقة او تلك في دخول الارض دار الاسلام .

الاستنتاجات :

اولا : أهم استنتاجات الباب الأول : ـ

١ ـ ان الاقتصاد العربي قبيل الاسلام ، بلغ درجة عالية من التطور ، تمثلت بوجود تقسيم العمل بين القطاعات الاقتصادية الرئيسية ، والانتاج الكبير المعد لأغراض التبادل النقدي .

٢ ـ ان الجزيرة العربية لم تكن صحراء تنتشر فيها واحات قليلة من الأراضي الصالحة للزراعة ، وانما كانت تضم مساحات واسعة من الأراضي الصالحة للزراعة ، أغلبها نشأ بفضل قدرة الانسان العربي على السيطرة على محيطه الطبيعي وتكييفه لخدمة حياته وتقدمها ، وذلك عن طريق تنظيم الري الاصطناعي وحفر الآبار وتنظيم خزن مياه الأمطار والسيول ، وبناء السدود .

٣ ـ ان التطور الذي كان عليه الاقتصاد العربي قبيل الاسلام ، لم يكن مقطوع الصلة ، عن نتائج النهوض الحضاري للأمة العربية خلال الفترات التأريخية السابقة ، وبالتالي ، فان الأمة كانت قبيل الاسلام ، وريثة ذلك التراكم الكبير للمعرفة والخبرات الحضارية في شتى الحقول والميادين ، وما كان يبدو طافيا على السطح ، من ظواهر التخلف ، انما نشأ بسبب السيطرة الاجنبية وغياب الدولة العربية المركزية .

٤ ـ ان الدور التجاري الدولي للوطن العربي ، كان نتيجة لقوة وتطور الاقتصاد العربي ، وليس بسبب الموقع الجغرافي للوطن العربي ، على أهمية هذا الموقع في تعزيز ذلك الدور .

٥ ـ ان درجة التطور الاقتصادي ، وقيام الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، والانفصال بين الصناعة والزراعة ، وتخصص السكان في الانتاج الحرفي ، والانتاج الكبير المعد للتبادل النقدي ، يضع المفاهيم الشائعة حول قبلية المجتمع العربي في تلك الفترة موضع الشك ، ويدعو الى اعادة دراسة ما يسمى بالنظام القبلي من منظور جديد يمكنه أن يحدد على وجه التقريب الطبيعة الخاصة للنظام القبلي السائد آنذاك .

٦ ـ ان العبيد في المجتمع العربي لم يكونوا طبقة انتاجية ، ولم يشكلوا نظاماً اجتماعياً ، وانما كانوا فئة هامشية ، تركز استخدامهم في الخدمة المنزلية وحراسة القوافل وعلى نطاق ضيق في ممارسة الحرف والزراعة .

٧ ـ لعبت الهيمنة الأجنبية على مناطق واسعة من الوطن العربي ، دورا كبيرا في تعطيل نمو الاقتصاد العربي ، وتسببت في تخلفه وانحطاط المجتمع العربي ، وتمزقه الى كيانات سياسية واجتماعية متنافرة ومتصارعة .

٨ ـ ان الثورة العربية الكبرى التي مثلها الاسلام ، جاءت تتويجا لنضوج عوامل الوعي القومي ونمو التناقضات الطبقية ، والتحدي الاجنبي .

ثانيا : الباب الثاني:

١ ـ ان العمل في المفهوم القرآني ، يحتل مكانة رفيعة ، تصل الى حد اضفاء مسحة من القداسة عليه ، وان القرآن ينظر الى العمل كممارسة انسانية

تسهم في تنمية ذات الفرد وتجديدها والارتقاء بالنوع الانساني .

٢ ـ العمل في المفهوم القرآني : يشمل فروض العبادة والنشاط الاقتصادي .

٣ ـ العمل هو المصدر الوحيد لخلق المنافع الاجتماعية .

٤ ـ لا يوجد ارتباط مباشر بين كمية او قيمة العمل المنفقة في انتاج السلعة وبين القيمة التبادلية لتلك السلعة . . وتتحدد القيمة التبادلية في السوق على ضوء عوامل العرض والطلب .

٥ ـ العمل المأجور طبقا للمفهوم القرآني والأحكام الفقهية لا يتميز بالاستغلال ، وبالتالي فهو مشروع ومقر من الناحية المبدئية .

٦ـ الربح المتحقق ، سببه امتلاك الفرد لمادة (أصل النماء) وهو لا يعبر عن أي شكل من أشكال الاستغلال .

ثالثا : الباب الثالث :

١ ـ ان تحديد نمط ملكية الأرض على ضوء طريقة تحريرها ، لا يشكل اساساً مبدئياً ، لأن طريقة التحرير مسألة سياسية متحركة ومتنوعة وتحكمها شتى العوامل الآنية الظرفية ، ولذلك لا تصلح لاعتمادها كأساس لتحديد نمط ملكية الأرض .

٢ ـ ان الموقف المبدئي للاسلام من الأرض ، يتلخص بأنه يعتبرها مصدرا انتاجياً اساسياً وتتميز بالندرة وترتبط وظيفتها الاجتماعية بعدة اهداف عامة ، لا يمكن تحقيقها الا من خلال جعل الأرض ملكية عامة .

المصادر

- المسعودي ، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تدقيق يوسف اسعد داغر - دار الاندلس للطباعة والنشر - ط٣ - ١٩٧٨ .
- الترمذي ، الأمام أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي ، الجامع الصحيح ، المسمى الترفدي ، تحقيق وتصحيح عبد الرحمن محمد عثمان ، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة (بدون تاريخ) .
- الشافعي ، محمد بن ادريس ، الأم ، أشرف على طبعه وتصحيحه محمد زهري النجار - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت ط٢ - ١٩٧٣ .
- الطبرى - أبو جعفر محمد بن جرير ، تاريخ الرسل والملوك ، سلسلة ذخائر العرب - دار صادر - بيروت .
- ابن منظور - أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري . لسان العرب ، دار صادر ، بيروت - بدون تاريخ .
- الدمشقي ، أبو عبد الله شمس الدين الذهبي الفارقي ، التاريخ الكبير او تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والاعلام - مطبعة دار الكتب - القاهرة - ١٩٧٣ .
- ابن هشام أبو محمد عبد الملك بن هشام العافري - السيرة النبوية - مع حاشية الروض الانف .
- مالك ابن آنس ، كتاب الموطأ - ط١ - ١٩٧٩
- ابو داود ، سليمان بن الأشعث بن اسحاق الأزدى السجستاني ، سنن ابي داود ،

تعليق الشيخ احمد سعد علي ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده - مصر - ط ١٩٥ .

- الحموي ، شهاب الدين ابي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي ، معجم البلدان ، دار صادر ، بيروت ١٩٧٧ .

- بن سعد ، محمد بن سعد - كاتب الواقدي - كتاب الطبقات الكبير ، مصور عن كتاب طبع في مدينه ليدن ١٣٢١هـ - منشورات مؤسسة النصر - طهران .

- النويري ، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري ، نهاية الأرب في فنون الأدب ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - نسخة مصورة عن طبعة دار الكتاب - استدراكات وفهارس جامعة (بدون تاريخ)

- الشمراتي ، الشيخ عبد الوهاب ، كشف الغمة عن جميع الأمة ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح واولاده - ميدان الأزهر/ ١٩٦٤

- الزمخشري ، ابي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري/ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل ، دار المعرفة .

- الطبرسي ، أبو على الفضل بن الحسن ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، تصحيح وتحقيق وتعليق السيد هاشم الرسولي المحلاتي ، دار احياء التراث العربي - بيروت . (بدون تاريخ)

- القرطبي ، أبو الوليد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت ، ط ٤ ، ١٩٧٨ .

- الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي ، الأحكام السلطانية ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده - بمصر - ط ٢ - ١٩٦٦ .

- البلاذري ، أبو الحسن ، فتوح البلدان ، مراجعة وتعليق ، رضوان محمد رضوان - المكتبة التجارية التجارية الكبرى - بمصر - ط ١٩٥٩ .

- السيرة النبوية -

- ابن هشام ، أبـو محمد عبد الملك بن هشام العافري ، قدم لها وعلق عليها طه عبد الرؤ وف سعد - دار الجيل - طبعة جديدة ومضبوطة - ١٩٧٥ .
- المقريزي، تقي الدين أبـو العباس احمد بن علي المقريزي، المواعظ والاعتبـار بذكر الخطط والاثار ، المعروف بالخطط المقريزية، طبعـة جديدة بالاوفسيت - مطبعة المثنى - بغداد (بدون تاريخ) .
- ابن تيمية - شيخ الاسلام ، القواعـد النـورانية الفقهية ، تحقيق محمـد حامـد الفقي - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٧٩ .
- ابن الاثير ، مجد الدين ابي السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر ، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمـود محمـد الطناحـي - المكتبـة الاسلامية - بدون تاريخ .
- الفيروز ابادي - القاموس المحيط - مكتبة مصطفى البابي الحلبي واولاده - القاهرة ط٢ / ١٩٥٢ .
- الطبرى ، أبـو جعفر محمد بن جرير الطبري - تاريخ الرسل والملوك - تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم - دار المعارف - بمصر - ط٢ - ١٩٧٢ .
- الحنبلي ، أبـو الفرج عبد الرحمن احمد بن رجب ، الاستخراج لأحكام الخراج ، دار المعرفة للطباعة والنشر / بيروت - ١٩٧٢ .
- النووي ، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي ، منهاج الطالبين. المكتبة الاسلامية - بدون تاريخ .
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن احمد بن قدامة - المغنى، تحقيق محمد الزينـي - مكتبة القاهرة - ١٩٦٨ .
- الطوسي ، أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي
١) النهاية في مجرد الفقه الفتاوى ، دار الكتاب العربي - بيروت ١٩٧٠ - تحقيق غابزرك الطهراني .
٢) الخلاف في الفقه ، مطبعة زنكين - طهران ط٢ / ١٣٨٢ - المجلد الأول طبعة

شهر رمضان ، المجلد الثاني طبعة شهر ربيع الثاني .
٣) تفسير التبيان ، تحقيق احمد حبيب قصير ، العـاملي ، منشـورات مؤسسـة الاعلمي للمطبوعات ـ بيروت (مكتبة الامين/ النجف الاشرف) .

- الشربيني ، محمد الخطيب ، مغنى المحتاج الى معرفة الفاظ المنهاج ، وهو شرح منهاج الطالبين ، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي ـ المكتبة الاسلامية بدون تاريخ .
- السرخسي ، شمس الدين ، كتاب المبسوط ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ط٢ ـ ١٩٧٨ . بالاوفيست .
- الجصاص ، أبو بكر بن أحمد بن علي الرازي ، كتـاب أحـكام القـرآن ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .
- الحلي ، ابو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي ، المختصر النافع في فقه الأمامية ، منشورات المكتبة الأهلية ـ مطبعة النعمان ـ النجف ـ ١٩٦٤ .
- الحارثي المكي ، أبو طالب محمد بن علي بن عطيه ، قوت القلوب في معاملـة المحبوب ووصف طريق المريد الى مقام التوحيد ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ـ بمصر ـ ١٩٦١ .
- ابن قيم الجوزية ، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي ، بدائع الفوائد ، عني بتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله ادارة الطباعة المنيرية ، الناشر دار الكتاب العربي ـ بيروت .
- التفسير القيم للامام ابن القيم ـ جمعه محمد ادريس الندوى حققه محمد حامـد الفقي ، دار الكتب العلمية ـ بيروت .
- الشيخ المفيد ، محمـد بن محمـد بن النعمان العكبـري البغـدادي الارشـاد ، منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، بيروت ـ ط ٣ـ ١٩٧٩ .
- الكتاني ، الشيخ عبد الحي الكتاني ، نظام الحكومة النبوية المسمـى التـراتيب الادارية ، دار احياء التراث العربي ـ بيروت .

- الطوسي ، الشيخ محمد بن الحسن ، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، منشورات جمعية منتدى النشر ـ النجف الاشرف مطبعة الاداب ـ ١٩٧٩ .
- عبده ، الامام محمد ، الأعمال الكاملة جـ ٥ في تفسير القرآن ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٣ .
- الطهطاوي ، رفاعة رافع ـ الأعمال الكاملة ـ جـ ٤ سيرة الرسول وتأسيس الدولة الاسلامية، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٧ .
- الجزيري ، عبد الرحمن ، الفقه على المذاهب الأربعة ـ ط٥ ـ (بدون تاريخ)
- الحلي ، ابو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن ، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام ١٩٦٩ .
- مصطفى ، احمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في العلوم ـ مراجعة كامل كامل كبري وعبد الوهاب ابو النور دار الكتب الحديثة ـ القاهرة ـ بدون تاريخ .
- القرشي ، يحيى ابن ادم ، الخراج ، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ١٩٧٩ .
- ابو يوسف ، يعقوب بن ابراهيم ، الخراج ، نشر المطبعة السلفية ط٢ ـ ١٣٥٢هـ ـ القاهرة .
- الحنفي ، عبد العزيز محمد الرحبي ، فقه الملوك ومفتاح الرتاج المرصد على خزانة كتاب الخراج ، رئاسة ديوان الأوقاف ـ سلسلة احياء التراث الاسلامي رقم (٨) مطبعة الارشاد ـ بغداد ١٩٧٣ .
- الشيباني ، الأمام أبو عبد الله محمد بن الحسن ، الهداية الجامع الكبير ، عني بمقابلة أصولة ابو الوفا الأفغاني ، عنيت بنشره لجنة احياء المعارف ـ النعمانية ـ حيدر اباد الهند ـ ١٣٥٦ هـ .
- عماره ، محمد ، الاسلام والوحدة القومية .

- الحديثي ، نزار عبد اللطيف ، اهل اليمن في صدر الاسلام (دورهم ، استقرارهم في الأمصار) المؤسسة العربية للدراسات بيروت - ١٩٧٨ .
- تيزيني ،طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط- المرحلة الأولى - دار دمشق - ١٩٧١ .
- ابن العربي ، أبو بكر محمد بن عبد الله ، أحكام القرآن ، تحقيق على محمد البجاوي (طبعة جديدة فيها زيادة وشرح) دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - بدون تاريخ .
- الدوري ، عبد العزيز ، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري ، دار المشرق - بيروت ط٢ - ١٩٧٤ .
- الدوري ، عبد العزيز - مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، ط٢ - ١٩٧٨ .
- حتي ، فيليب . العرب - تاريخ موجز - دار العلم للملايين - ط٤ - بيروت .
- الامام الفخر الرازي ، التفسير الكبير - دار الكتب العلمية طهران - ط٢ - بدون تاريخ .
- الحبيشي ، ابو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن عمر الوهابي ، البركة في فضل السعي والحركة ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٧٨ .
- صحيح البخاري بشرح الكرماني ، المطبعة البهية المصرية - بدون تاريخ .
- العماد الحنبيلي ، ابي الفلاح عبد الحي ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، دار السيرة ، بيروت ط٢ - ١٩٧٩ .
- العاملي ، محمد بن الحسن الحر ، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، تصحيح وتحقيق وتذييل المحقق الشيخ عبد الرحيم الربائي الشيرازي ، دار احياء التراث العربي - بيروت (بدون تاريخ) .
- الحداد ، محمد يحيى ، تاريخ اليمن السياسي ، دار الهنا للطباعة والنشر . القاهرة ، ١٩٧٦ .

- فرح ، الياس ، مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية ، بغداد ، منشورات وزارة الثقافة والفنون ، ١٩٧٩ .
- خليل ، احمد خليل ، جدلية القرآن ، دار الطليعة - بيروت ١٩٧٧ .
- القاضي عبد الجبار ، أبي الحسن عبد الجبار بن احمد الهمداني الاسد ابادي ، المغني في ابواب التوحيد والعدل تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار ، الدار المصرية للتأليف والترجمة سلسلة تراثنا - ١٩٦٥ .
- المرغبثائي ، برهان الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني ، الهداية شرح بداية المبتدىء - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده - بمصر .
- ابن سلام ، ابي عبيد القاسم ، الأموال ، تحقيق خليل محمد هراس مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦٨ .
- صالح ، احمد عباس ، اليمين واليسار في الاسلام ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط٢/ ١٩٧٣ .
- الأفغاني ، سعيد ، أسواق العرب في الجاهلية والاسلام دار الفكر ، دمشق ، ط٢ - ١٩٦٠ .
- شلبي ، احمد ، موسوعة النظم والحضارة الاسلامية (النظم الاقتصادية في العالم عبر العصور واثر الفكر الاسلامي فيها) مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٦ .
- ابن هشام ١
- الرملي - الشيخ شمس الدين - محمد بن شهاب الدين احمد - نهاية المحتاج الى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الامام الشافعي - مكتبة مصطفى البابي الحلبي القاهرة - ٩٦٧ .
- سوسة ، احمد ، حضارة العرب ومراحل تطورها عبر العصور ، بغداد ، منشورات وزارة الاعلام ، ١٩٧٩ - السلسلة الاعلامية رقم (٧٩) .
- الحنفي ، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي ، الاختيار لتعليل المختار ، تعليق

الشيخ محمود ابو رقيقة، بيروت ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ط٣ ـ ١٩٧٥ .
ـ علي ، جواد ، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، بيروت ، دار العلم للملايين ومكتبة النهضة ، ط٢ ، ١٩٧٦ .
ـ سالم ، عبد العزيز ـ تاريخ العرب في عصر الجاهلية ـ ١٩٧١
ـ سيد قطب / العدالة الاجتماعية في الاسلام / ط ٥ ـ بيروت ـ دار الشروق . ١٩٧٨ .
ـ المؤتمر الاول لمجمع البحوث الاسلامية / القاهرة ـ ١٩٦٤ .
ـ علي الخفيف / الملكية في الشريعة الاسلامية مع المقارنة بالشرائع الوضعية ـ ط ١ ، القاهرة ـ معهد الدراسات العربية والعالمية ـ جامعة الدول العربية ـ . ١٩٦٧ .
ـ علي الخفيف / الملكية في الشريعة الاسلامية مع مقارنتها بالقوانين العربية ـ معهد البحوث والدراسات العربية ـ جامعة الدول العربية ـ ١٩٦٨ .
ـ د . عبد الرزاق السنهوري/ مصادر الحق في الفقه الاسلامي ـ بيروت ـ المجمع العلمي العربي الاسلامي .
ـ محمد قدري باشا / مرشد الحيران في معرفة احوال الانسان/ ط ٣ مصر ، المطبعة الاميرية ـ ١٩٠٩ .
ـ بدران أبو العينين بدران / الميراث والوصية والهبة ـ مطبعة م . ك بالاسكندرية ـ . ١٩٧٠ .
ـ د . محمد فاروق النبهان / الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الاسلامي ـ ط ١ ـ دار الفكر العربي ـ ١٩٧٠ .
ـ منذر عبد الحسين الفضل / الوظيفة الاجتماعية للملكية الخاصة ـ بغداد منشورات وزارة الاعلام ـ سلسلة دراسات (١١٤) ـ دار الحرية للطباعة ـ . ١٩٧٧ .

الاشراف الفني ـ صبحي عباس الجبوري

رقم الايداع في المكتبة الوطنية ببغداد
(٩٨٧) لسنة ١٩٨٢

الجمهورية العراقية
وزارة الثقافة والاعلام
دار الرشيد للنشر
١٩٨٢

ولا أعلم على وجه التحديد ما اذا كانت هناك محاولات اخرى غير الكتاب الذى بين ايدينا للنظر فى طبيعة النظم الاقتصادية فى المجتمعات العربية ، وان كانت هناك دراسات لها وزنها قام بها الدكتور صالح أحمد العلى فى بغداد والدكتور عبد الحى شعبان فى جامعة اكستر البريطانية . ومع ان هذه الدراسات ، مثلها مثل الكتاب الذى بين ايدينا ، لم تتعرض مطلقا لمقولة نمط الانتاج ولا لنظرية الحلقات التاريخية ، الا انها كانت ، من حيث تقصد او لا تقصد ، تكشف الكثير عن السمات الهامة للنظم الاقتصادية المتطورة فى المجتمعات العربية ، بما فى ذلك حالات الاقطاع الزراعى .

احمد عباس صالح

توزيع الدار الوطنية للاعلان والتوزيع

السعر ٧٥٠ فلساً

تصميم الغلاف
نيران عبد الرحمن